C 752.85

OMAGGIO STORICO FILOSOFICO E TEOLOGICO AL PATRIARCA SAN FRANCESCO

OMAGGIO TEOLOGICO

IL BREVILOQUIUM
SUPER
LIBROS SENTENTIARUM

DI

FRATE GHERARDO DA PRATO
DELL' ORDINE DE' MINORI

PUBBLICATO PER LA PRIMA VOLTA E CORREDATO DI ALCUNI STUDI

DAL
PADRE MARCELLINO DA CIVEZZA
Minore Osservante

PRATO
TIPOGRAFIA GIACHETTI, FIGLIO E C.

1882

AL REVERENDISSIMO PADRE

BERNARDINO DA PORTOGRUARO

MINISTRO GENERALE

DI TUTTO L'ORDINE DE'MINORI

AL M. R. PADRE

ANDREA LUPORI

PROCURATOR GENERALE

A TUTTI I PADRI MINISTRI

CHE NE SONO AL REGGIMENTO

E CHE EFFICACEMENTE DESIDERANO

VEDERLO TORNATO ALL'ANTICA VITA

IL PADRE MARCELLINO DA CIVEZZA

E IL PADRE TEOFILO DOMENICHELLI

QUEST'UMILE OMAGGIO

STORICO FILOSOFICO TEOLOGICO

IN TRE VOLUMI

CHE SI AVVISARONO PUBBLICARE PER LA SOLENNE RICORRENZA

DEL VII CENTENARIO

DALLA NASCITA DEL LORO SERAFICO PATRIARCA

RACCOMANDANO

OMAGGIO STORICO FILOSOFICO E TEOLOGICO

AL

PATRIARCA SAN FRANCESCO

PER LA RICORRENZA

DEL VII CENTENARIO DAL SUO NASCIMENTO

OMAGGIO TEOLOGICO

Giovanni da Prato

IL BREVILOQUIUM

SUPER

LIBROS SENTENTIARUM

DI

FRATE GHERARDO DA PRATO

DELL' ORDINE DE' MINORI

PUBBLICATO PER LA PRIMA VOLTA E CORREDATO DI ALCUNI STUDI

DAL

PADRE MARCELLINO DA CIVEZZA

Minore Osservante

PRATO

TIPOGRAFIA GIACHETTI, FIGLIO E C.

1882

AL LETTORE

È questo il terzo volume dell'umile omaggio che noi, ella nostra pochezza, offeriamo al nostro SERAFICO PA-RIARCA per la ricorrenza del settimo centenario dalla sua ascita. Esso contiene il *Breviloquium super libros Sen-ntiarum* del nostro Frate Gherardo da Prato, corredato di cuni poveri studi che raccomandiamo alla benignità del ttore.

Prato in Toscana, Convento di San Domenico,
li 8 settembre del 1882.

Fr. MARCELLINO DA CIVEZZA M. O.

LA SCOLASTICA

E LA SCUOLA FRANCESCANA

SOMMARIO

Il settimo Centenario di San Francesco. — Giovanni della Rochelle e Gherardo da Prato. — Necessità di far ritorno a' grandi studi della Scolastica. — Mirabile Enciclica del sommo pontefice Leone XIII. — San Tommaso e San Bonaventura e gli altri Dottori scolastici. — Scuola Francescana e sua storia. — Il Renan e il Jourdain. — Giudizio dello Scheeben. — Frate Alessandro d'Ales. — Parole di Augusto Conti. — Patria e studi dell'Ales, e sua Somma Teologica. — Contenuto della Somma. — Breve di Alessandro IV. — Parole del Conti e di monsignor Zeffirino Gonzalez. — Esistenza della *Summa de virtutibus* dello stesso venerabile Dottore, fin qui negata. — Frate Giovanni della Rochelle, e San Bonaventura. — Paragone tra San Bonaventura e Alberto Magno, e giudizi del Conti e dello Scheeben. — Se con Giovanni Duns Scoto cessasse la primitiva scuola Francescana. — Frate Guglielmo Falgar e Matteo d'Acquasparta. — Ingiusta guerra contro Giovanni Scoto. — San Giovanni da Capistrano, San Bernardino da Siena e San Giacomo della Marca. — L'Immacolata Concezione. — Giudizio del Professor Talamo sopra Scoto. — Opere ignorate o volute ignorare. — Giudizio dello Scheeben. — Differenze tra Scoto e San Tommaso. — Giudizio del Jourdain sopra il valore speculativo di Scoto. — Come, non ostante la prevalenza di Scoto, restò la primitiva scuola Francescana. — Dottori che ad essa appartennero, e loro scritti. — Necessità di ristorarla. — Il *Tractatus de Anima* di Frate Giovanni della Rochelle e il *Breviloquium super libros Sententiarum* di Frate Gherardo da Prato. — La città di Prato in Toscana. — San Francesco e il suo Ordine in Prato. — Famiglia di Frate Gherardo. — Suoi studi e uffici nell'Ordine. — Frate Pietro Giovanni Olivi. — Due codici del *Breviloquium*. — Valore intrinseco del manoscritto. — Brevi note che lo corredano per renderne il più possibilmente utile la pubblicazione. — Conclusione, e ricordo della grande missione che i due Ordini di San Francesco e di San Domenico vennero ordinati da Dio a compiere uniti a benefizio della Chiesa e della Società.

Alla pubblicazione ed illustrazione della *Istoria memorabile del principio dell'eresia di Genevra* [1], che forma il primo volume di questo omaggio a San Francesco per la ricorrenza del

[1] Scrittura del secolo XVI fin qui inedita.

settimo suo centenario, e alla pubblicazione ed illustrazione del *Tractatus de Anima,* fin qui inedito, del nostro Frate Giovanni della Rochelle, fatta per lo stesso fine dal mio compagno e discepolo Padre Teofilo Domenichelli, segue e mette compimento questo terzo volume, che contiene il *Breviloquium super libros Sententiarum Petri Lombardi* di Frate Gherardo da Prato, parimente inedito, con alcune brevi note che appena ebbi il tempo materiale di raccogliere e di stendere.

L'urgente necessità di far ritorno, tanto in Filosofia quanto in Teologia, ai nostri antichi maestri, vale a dire ai grandi Padri e Dottori della Scolastica, i quali maravigliosamente sì nell'una come nell'altra tutte le più importanti questioni trattarono, lasciandoci in preziosi manoscritti il frutto de' loro studi, fu da me accennata fin dal 1874, pubblicando un mio lavoro, compilato in brevissimo tempo per obbedienza, sopra la vera filosofia e sopra le dottrine filosofiche del Serafico Dottore San Bonaventura [1]. Per lo che non so dire con quanta commozione dell'animo benedicessi a Dio, quando il nostro sapientissimo e beatissimo Padre e Pontefice, Leone XIII, con la sua Enciclica *Æterni Patris,* giustamente lamentati i gravi mali che da ogni parte ci affliggono, prodotti dalle « ree dottrine che intorno alle cose divine ed umane uscirono dapprima dalle scuole de' filosofi, e insinuatesi poi in tutti gli ordini della società per essersi abbandonata l'antica Scolastica, che aveva dati sempre ottimi frutti, sostituendovi una nuova maniera di filosofare, che punto non corrispose ai desideri della Chiesa e della società » [2]; a cui per somma sventura si aggiunse poi il filosofare

[1] *Della vera filosofia e delle dottrine del Serafico Dottor San Bonaventura, Studi del* Padre Marcellino DA CIVEZZA M. O. Genova, tipografia della Gioventù, 1874, in 8°.

[2] « Si quis in acerbitatem nostrorum temporum animum intendat, earumque rerum rationem, quae publice et privatim geruntur, cogita-

assolutamente libero e sciolto da ogni riguardo della fede, dei novatori del secolo XVI, che a poco a poco filosofia e teologia hanno ridotto al più ibrido razionalismo [1]; giustamente (dico) lamentate queste immense rovine, richiamava gl'intelletti e le scuole a quelle antiche fonti, dalle quali un real fiume di grande e nobile sapienza erasi largamente diffuso in tutta la società cristiana.

« I Dottori del medio evo (sono parole del sapientissimo Pontefice), che vanno sotto il nome di SCOLASTICI, intrapresero un'opera d'immensa mole, vale a dire raccogliere con diligenza la feconda ed ubertosa mèsse di dottrina sparsa nei moltissimi volumi dei Santi Padri *(chè questi,* come lo stesso Pontefice aveva già detto, *furono i veri formolatori così delle dottrine teologiche quanto alla scientifica loro espressione, come delle filosofiche, che non si ebbero nè mai potranno aversi intere e giuste, escluso ogni lume di rivelazione, e peggio in opposizione ad essa),* e raccoltala, riporla come in un solo luogo, ad uso e vantaggio de' posteri [2]. » E qui fatte sue le parole di Sisto V, quando annoverava tra' Dottori della Chiesa il Serafico San Bonaventura, continua: « Per dono divino di Colui, il quale solo dà lo spirito della scienza e della sapienza, e il quale nel corso dei secoli ricolma di nuovi beneficii la Chiesa secondo il bisogno, e la munisce di nuovi

tione complectatur, is profecto comperiet, foecundam malorum causam, cum eorum quae premunt, tum eorum quae pertimescimus, in eo consistere, quod prava de divinis humanisque rebus scita, e scholis philosophorum iampridem profecta, in omnes civitatis ordines irrepserint, communi plurimorum suffragio recepta. » *Epist. encycl.* 4 ag. 1879.

[1] *Ibid.*

[2] « Mediae aetatis doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnae molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinae foecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterum usum et comoditatem. » *Ibid.*

presidii, fu trovata dai nostri maggiori, savissimi uomini, la Teologia Scolastica, cui in modo particolare i due gloriosi Dottori, l'Angelico San Tommaso ed il Serafico San Bonaventura, professori chiarissimi di questa facoltà,... coltivarono ed illustrarono, con eccellente ingegno, con assiduo studio, con grandi fatiche e con lunghe vigilie, e la lasciarono ai posteri ottimamente ordinata ed in molti e chiarissimi modi esplicata. E per certo, la cognizione e l'esercizio di una scienza così salutare, che deriva dalle abbondantissime fonti delle divine Lettere, dei Sommi Pontefici, dei Santi Padri e dei Concili, potè senza dubbio apportare sempre alla Chiesa grandissimo aiuto, sia per intendere e interpretare, secondo il loro vero e schietto senso, le stesse Scritture, sia per leggere e spiegare con maggiore sicurezza e con maggiore utilità i Santi Padri, sia per iscoprire e confutare i vari errori e le eresie: ma in questi ultimi tempi, in cui sono giunti quei giorni pericolosi descritti dall'Apostolo, ed uomini blasfemi, superbi e seduttori procedono di male in peggio, errando eglino stessi e traendo gli altri nell'errore, essa per fermo è sopramodo necessaria a confermare i dommi della fede cattolica e a ribattere le eresie. Le quali parole (ripiglia il Pontefice Leone), benchè sembrino riferirsi soltanto alla Teologia Scolastica, nondimeno si vede chiaro doversi intendere siccome dette anche della Filosofia e delle sue lodi. Giacchè quelle chiare doti che rendono la Teologia Scolastica cotanto formidabile ai nemici della verità; vale a dire (come aggiunge lo stesso Pontefice Sisto) quella concatenazione tutta all'uopo delle cose e delle loro cause tra sè, quell'ordine e quella disposizione come di soldati schierati a battaglia, quelle limpide definizioni e distinzioni, quella sodezza di argomenti e quelle sottilissime disputazioni per le quali la luce si è sceverata dalle tenebre e il vero dal falso, e le menzogne degli eretici, avviluppati da molte prestigie e fallacie, come se fosse loro strappata di dosso la veste, sono

rese manifeste e messe a nudo; coteste preclare e mirabili doti, diciamo, debbonsi attribuire al retto uso di quella filosofia, della quale i Maestri scolastici ebbero il costume di valersi di frequente a bello studio, e con savio intendimento, anche nelle dispute di Teologia. Oltre di che, essendo una singolarità propria dei Teologi scolastici l'avere congiunte tra loro con istrettissimo nodo la scienza umana e la divina, per fermo la Teologia, in cui essi furono eccellenti, non sarebbesi acquistata nella opinione degli uomini tanto onore e tanta lode, se avessero usato una Filosofia monca ed imperfetta e leggera [1]. »

[1] « Divino Illius munere, qui solus dat spiritum scientiae et sapientiae et intellectus, quique Ecclesiam suam per saeculorum aetates, prout opus est, novis beneficiis auget, novis praesidiis instruit, inventa est a maioribus nostris sapientissimis viris, Theologia Scholastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores Angelicus Sanctus Thomas et Seraphicus Sanctus Bonaventura, clarissimi huius facultatis professores,... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam, multisque modis praeclare explicatam posteris tradiderunt. Et huius quidem tam salutaris scientiae cognitio et exercitatio, quae ab uberrimis divinarum Litterarum, Summorum Pontificum, Sanctorum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat, semper certe maximum Ecclesiae adiumentum afferre potuit, sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres securius et utilius perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et haereses detegendas et refellendas: his vero novissimis diebus, quibus iam advenerunt tempora illa periculosa ab Apostolo descripta, et homines blasphemi, superbi, seductores proficiunt in peius, errantes, et alios in errorem mittentes, sane catholicae fidei dogmatibus confirmandis et haeresibus confutandis pernecessaria est (Bulla Sixti Papae V, *Triumphantis*, an. 1588). Quae verba quamvis Theologiam Scholasticam dumtaxat complecti videantur, tamen esse quoque de Philosophia eiusque laudibus accipienda perspicitur. Siquidem praeclarae dotes, quae Theologiam Scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam, nimirum, ut idem Pontifex (Sixtus) addit, apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, ille ordo et dispo-

Il ritornare dunque alla Scolastica è un far ritorno alla grande Teologia, che tutte le verità filosofiche in sè comprende, nobilitandole e compiendole in guisa che risplendano di tutta la loro luce; e nello stesso tempo è un ritornare a quella grande Filosofia, che guidando l'intelletto nelle reali vie della verità in quanto può essere naturalmente dall'uomo quaggiù conosciuta, lo manuduce alla Teologia, e se ne fa poi aiutatrice nel darle forma e carattere di vera scienza. « Imperocchè (sono sempre parole della Enciclica *Æterni Patris*) in questa fra tutte nobilissima disciplina (la Teologia) è sommamente necessario che le molte e diverse parti delle celesti dottrine si colleghino in un sol corpo, acciocchè messe ordinatamente al loro posto e dedotte dai loro principii, stiano fra di loro in bella e stretta armonia; e finalmente, che tutte e singole sieno confermate con propri ed invincibili argomenti. Nè è da passare sotto silenzio, nè da stimare di poco o niun conto, il conoscimento più accurato e più ampio di quelle cose che si credono, e la intelligenza un po' più limpida, per quanto è possibile, degli stessi misteri della fede, cui Agostino e gli altri Padri hanno lodata e si sono studiati di conseguire, e lo stesso Concilio Vaticano ha giudicata fruttuosissima. A tale

sitio tamquam militum in pugnando instructio, illae dilucidae definitiones et distinctiones, illa argumentorum firmitas et acutissimae disputationes, quibus lux a tenebris, verum a falso distinguitur, haereticorum mendacia multis praestigiis et fallaciis involuta, tamquam veste detracta, patefiunt et denudantur (Bul. cit.); praeclarae, inquimus, et mirabiles istae dotes, unice a recto usu repetendae sunt eius philosophiae, quam magistri scholastici, data opera et sapienti consilio, in disputationibus etiam theologicis, passim usurpare consueverunt. Praeterea cum illud sit Theologorum scholasticorum proprium ac singulare, ut scientiam humanam ac divinam arctissimo inter se vinculo coniunxerint, profecto Theologia, in qua illi excelluerunt, non erat tantum honoris et commendationis ab opinione hominum adeptura, si mancam atque imperfectam aut levem philosophiam adhibuissent. » *Ibid.*

cognizione e a tale intelligenza non v'ha dubbio che più largamente e più facilmente giungono coloro che coll'integrità della vita e coll'amore ardente della fede congiungono una mente erudita nelle scienze filosofiche; tanto più che, secondo gl'insegnamenti dello stesso Concilio Vaticano, l'intelligenza di cotesti dommi devesi cavare sia dall'analogia di quelle cose che naturalmente si conoscono, sia dal nesso degli stessi misteri tra loro e con l'ultimo fine dell'uomo[1]. »

Così è per fermo; e quindi ognun vede da sè con quanta ragione il sapientissimo Pontefice indirizzasse la sua Enciclica a richiamare gl'intelletti e le scuole allo studio, già tanto in onore, delle opere filosofiche e teologiche dell'Angelico Dottor San Tommaso, come quello che sopra gli altri procede a guisa di duce e maestro[2]: nel quale richiamo sono implicitamente compresi tutti quegli altri grandi Maestri e Dottori scolastici che lo seguirono, e quelli altresì che gli furono contemporanei e compagni nel portare ad una maravigliosa altezza la scienza

[1] « In hac enim nobilissima disciplinarum (Theologia) magnopere necesse est, ut multae et diversae caelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae, apto inter se nexu cohaereant; demum ut omnes et singulae suis iisque invictis argumentis confirmentur. Nec silentio praetereunda, aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum, quae creduntur, cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquanto lucidior intelligentia, quam Augustinus aliique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consequuntur, qui cum integritate vitae, fideique studio ingenium coniungunt philosophicis disciplinis expolitum, praesertim cum eadem Synodus Vaticana doceat, eiusmodi sacrorum dogmatum intelligentiam *tum et eorum, quae naturaliter cognoscuntur, analogia; tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* peti oportere. » *Ibid.*

[2] *Ibid.*

teologica e filosofica, congiunta alla santità, lasciando anch'es una discendenza di uomini virtuosissimi e sapientissimi, cl furono il sostegno e l'onore della Chiesa. Tali furono il v nerabile Alessandro d'Ales, San Bonaventura, Giovanni del Rochelle, ed altri sino alla fine del secolo XIII. Il lettore ve che io voglio parlare specialmente della Scuola Francescan la cui storia non è per avventura ben conosciuta, nè sono c nosciute le strettissime attinenze ch'ebbe ed ha con la Dom nicana; nate nell'istesso tempo, nell'istesso luogo, e subi l'una e l'altra fecondate da maravigliosa scienza e santit alle quali per ciò Dio volle dare un insigne Santo e Dottor per ciascuna, che ne perpetuassero la gloria; San Tommaso San Bonaventura, andati e pervenuti quasi nell'istesso temp a Parigi, dove poi vissero insieme, insieme insegnarono, st pirono a vicenda della dottrina e della santità di cui eran stati privilegiati, e tutti e due chiamati dal supremo Capo dell Chiesa al generale Concilio di Lione, l'uno vi giungeva per dirigerlo, rivestito della dignità e dell'insegne di cardinale sopra l'umile saio Francescano, e prima che terminasse l'ultima sessione vi moriva compianto da tutta la Chiesa, morto già l'altro per via mentre si affrettava di giungere a quell'augusto consesso; avverandosi così quel che leggesi nella Scrittura, che amatisi di tenerissimo affetto in vita, non patirone d'essere divisi nè anche in morte, ma insieme salirono all corona che Dio aveva lor preparata [1].

[1] « Quomodo in vita sua dilexerunt se, ita et in morte non sunt separati. » Qui debbo avvertire, che alcuni dalle date in cui l'Ales lasci l'insegnamento pubblico, e San Tommaso d'Aquino giunse a Parig per recarsi poi a Colonia, vorrebbero dedurre che l'Angelico non potè i alcun modo aver udito il celebre Dottore Francescano. Il dotto Pad Touron ne ha raccolte e svolte ampiamente le ragioni nella sua bel *Vita di San Tommaso,* tom. I, cap. XXII. Ora chi legga spassionatamen quel capitolo, troverà senza molta fatica che non conchiudono. Ammes

Ho detto che la storia della Scuola Francescana non è peranco ben conosciuta, nè son conosciute le strettissime attinenze che ebbe ed ha con la Domenicana. E per non dire di coloro, che nel presente movimento di studi relativi alla Scolastica, o ne' corsi teologici, nè anche si degnano di nominarla (non so se per non conoscerla!), e passandomi anche degli stolti giudizi che ne dette ultimamente il Renan [1]; mi basterà riferire quel che pochi anni fa ne scrisse il Jourdain, nella sua *Philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* dove parla così de' Francescani come se essi non avessero avuto scuola, propriamente

anche come vero che San Tommaso solo l'anno 1244 si recasse per la prima volta a Parigi, quando già all'Ales era succeduto nella cattedra il suo discepolo Frate Giovanni della Rochelle, e che San Tommaso non vi si fermasse che alcuni mesi, destinato già per Colonia; perchè diremo improbabile, anzi impossibile, che in quel tempo udisse il celebre *Dottore irrefragabile,* autore della prima *Somma Teologica?* e chi pretenderà mai che l'aver ceduta Alessandro la pubblica cattedra al suo discepolo, ciò importasse che egli non vi facesse più udire la sua voce? Dall'altra parte sarebbe assolutamente impossibile dar ragione della non interrotta tradizione, che afferma aver l'Angelico udito l'Ales; tradizione di cui doveva ben conoscere il valore Gersone, tanto vicino a que' tempi e Gran Cancelliere dell'Università di Parigi. E nè anche sarebbe facile spiegare l'amore specialissimo che Tommaso d'Aquino ebbe per le opere di Frate Alessandro; nel che consente il Padre Touron. Non adduco altri argomenti a sostegno di questa tradizione, potendo il lettore riscontrarli a suo agio nel *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum Fratrum Minorum* dello SBARAGLIA. Aggiungo soltanto, che posi questa nota per solo amore di verità, e non per motivi ridicoli o indegni, quali sarebbero, o invidia per l'insigne Istituto de' Predicatori, o smania di far primeggiare sopra di esso il Francescano. Io ho sempre amato le glorie de' figliuoli di Domenico come le nostre proprie, e se potessero essere maggiori di quello che già sono, niuno ne godrebbe più di me, come ho mostrato in tutti i volumi fin qui editi della mia *Storia universale delle Missioni Francescane.*

[1] *Averroès et l'Averroisme.*

detta, fino a Scoto, neppur nominando Alessandro d'Ales [1], e di San Bonaventura dicendo che, se non fu estraneo agli studi della Scolastica, non ebbe altro merito che d'innalzarsi a Dio per mezzo della preghiera, del distaccamento dalle terrene cose, dell'umiltà, della meditazione e di quelle estasi divine, che sono come una pregustazione de' godimenti eterni [2]. Vuol

[1] Curioso su questo punto è il Jourdain, che non nomina punto l'Ales nel capitolo II del tomo II dove tratta di proposito della scuola Francescana, quasi che l'Ales non ne fosse stato il fondatore; e invece lo ricorda nella sezione prima del libro I, tomo I, dove dà un'*Esquisse de la philosophie scholastique avant Saint Thomas d'Aquin.* Riferirò il giudizio che ne porta. « Alexandre d'Ales (egli dice) a moins d'erudition que Guillaume d'Auvergne, cependant il n'est pas étranger à la lecture d'Aristote et des Arabes... ses leçons qui avaient pour base les livres des Sentences de Pierre Lombard, obtinrent un succes si éclatant, que le Pape Innocent IV lui enjoignit d'en former un corps de doctrine à l'usage des professeurs et des étudiants. Lorsque l'ouvrage parut, il fut soumis à l'éxamen de soixante et dix docteurs, et recomandé sur leur avis, ou plutot imposé à toutes les écoles de la chretienté. » E fin qui dice vero. Ma mostra poi di non averne letto la SOMMA, aggiungendo, che « chaque partie considerée isolement, est deporvue d'originalité, en ce sens que la doctrine est presque toute entière empruntée aux Saints Pères, et à la tradiction »; quantunque « l'ensemble a une incontestable grandeur. » Noi gli rispondiamo senza tema di essere contraddetti, che invece in ciascuna parte, anzi in ciascuna quistione, mostra profonda specolazione e vigore di raziocinio non comune. E però egli rendè un segnalato servigio alla scienza e alla Chiesa: perocchè nella sua *Summa* « le dogme catholique se trouve pour la prémiere fois exposé dans tous ses details, selon les formes du syllogisme et avec la rigueur que cette méthode sévère communique à la pensée. La *Somme* de théologie délimitait le terrain de la controverse religieuse, et fermait les issues que l'absence de definitions laissait à l'erreur. Elle a mérité à son auteur le surnom de *Docteur irrefragable,* qui lui fuit décernée par les contemporains et que la posterité a confirmé. »

[2] « Saint Bonaventure n'était pas étranger aux études scholastiques; il avait lu Aristote, et sur le *Maître des Sentences* il a laissé des com-

dire, insomma, che il Serafico Dottore non fu nè teologo, nè filosofo; ma appena un mistico, e nulla più. Questo strano giudizio mi fa dubitare se il Jourdain abbia mai letto le opere del Santo. Ed in prova mi limiterò a riferire il giudizio datone dal dotto ed accuratissimo Professor Scheeben nella recentissima sua Storia della Teologia.

« Dopo che la Teologia (egli dice), fecondata per lo spirito di Sant'Anselmo e di San Bernardo, fu per lunga pezza coltivata nelle antiche scuole monastiche e nelle pubbliche università di recente stabilite, specialmente in quella di Parigi, dove accorrevano tutti i più celebri ingegni del tempo, essa toccò al maggiore suo svolgimento nel secolo XIII, nella lotta contro la filosofia arabo-aristotelica, che si avanzava in Europa a passi di gigante. E questa Teologia ebbe a rappresentanti i due Ordini, allora nati col nome di Domenicani e di Francescani, dei quali furono organi principali i due Santi Dottori della Chiesa, Tommaso e Bonaventura. Somigliante all'epoca anteriore per il suo movimento generoso, per la sua tendenza a chiarire, svolgere e difendere contro le pretensioni dell'umana sapienza le dottrine della fede in tutta la loro pienezza e profondità, essa si segnalò e si distinse per le qualità seguenti: 1° raccogliere e svolgere in una maniera più compiuta gli

mentaires qui égalent tout ce que le moyen âge a vu paraître de plus considerable en ce genre. On sent toutefois que son cœur n'est pas là, et que son enthousiasme comme ses affections n'appartiennent ni aux doctrines peripatéciennes qu'il corrige, ni à la logique abstraite qui est en usage autour de lui, et dont il se serve par tradition. Sa méthode préferée est celle qui consiste à s'élever à Dieu par la prière, le detachements des biens terrestres, l'umilité, la meditation et ces divines extases qui sont l'avant-gout des joies éternelles. » Ci pare questo un modo di scrivere un po' originale. Il suo cuore non era negli studi della Scolastica; e frattanto ci ha dato un lavoro su i libri delle Sentenze, « qui égale tout ce que le moyen âge a vu paraitre de plus considerable en ce genre! » *Op. cit.*, tom. II, cap. II.

elementi del periodo precedente; 2° aggrandire il punto di veduta, e tendere maggiormente all'unità; 3° combattere con più metodo l'errore sotto qualunque forma si presentasse, e per qualunque via si mettesse; 4° fare non solamente una larga applicazione della dialettica di Aristotele, il che già era stato fatto, ma eziandio della sostanza delle sue dottrine, accostandosi strettamente ai Padri Greci; 5° fare un uso continuo della forma scolastica, risolvere ad una ad una le questioni che stessero pro e contro una tesi, osservare rigorosamente le regole dell'argomentazione e della distinzione, e discutere sotto una forma ora concisa, ora più sciolta; 6° semplice nell'esprimersi, rifiutare ogni ornato che non giovasse alla precisione; semplicità che spicca specialmente in coloro, che ne furono i principali maestri. Le materie vennero trattate: 1° sia in commentari sopra la sacra Scrittura, di cui penetrarono la profondità e svolsero la ricchezza teologica; 2° sia sotto forma di spiegazione e di commento del testo dei libri delle *Sentenze,* in quanto questi rappresentavano il pensiero tradizionale della Chiesa; 3° sia in collezioni più o meno ampie di monografie, alle quali dettero il nome di *Quodlibeta,* o *Quaestiones disputatae;* 4° finalmente, in sistemi compiuti di teologia, liberamente composti da' rispettivi autori, come le Somme Teologiche, le quali, tutte, vennero da essi composte quando fatti interamente padroni della materia, vollero insegnare il risultato dei loro scientifici lavori. Tutte queste Somme rimasero, più o meno, incomplete, come la più parte delle cattedrali gotiche, e tutte datano dal secolo XIII. Anche secondo un altro punto di veduta esse vennero paragonate, a' dì nostri, ai gotici edifici di quell'età. E veramente maraviglioso è il paragone fra la storia della teologia e quella dell'architettura nel medio evo. Il punto culminante dell'architettura romana, poggiato su la romana antichità cristiana, e rinnovato nello stile e nella forma, venne raggiunto ne' secoli undicesimo e dodicesimo. E

i medesimi caratteri ci porge la Teologia di quel tempo. Di fatti, come tra il 1200 e il 1230 si avverò il passaggio dallo stile romano al gotico, così in Teologia si ebbe il passaggio dallo stile oratorio e patristico allo stile severo della Teologia Scolastica; periodo che si protrasse fino a tutto il secolo XIV... Gli Ordini Mendicanti furono i promotori di questo doppio movimento. La pietra nuda, lavorata con tenace proposito, e slegnosa d'ogni altro ornato, simbolizza a maraviglia il rigor della mente, con cui gli Scolastici di questo tempo crearono il sublime edifizio dell'intelligenza. E a quel modo che gli edifizi di pietra venivano trasfigurati e vivificati dai vetri a colori, adattativi con tanta armonia; così a traverso dei lavori de' grandi Scolastici si vede qualcosa di mistico e di vivificante, che ha la piena sua espressione nella lor vita santa, e nelle loro opere mistiche ed ascetiche [1]. »

Ma quali furono i principali autori di cotesta maravigliosa trasformazione e creazione? Lo lasceremo dire al medesimo dotto scrittore; chè noi non sapremmo farlo meglio, e trattandosi di cose nostre in un argomento così grave ed importante, amiamo preferire la parola altrui. « Il periodo veramente creatore (prosegue dunque lo Scheeben) di quest'epoca sì luminosa, va dal 1230 fino a tutto quel secolo, quando gli elementi di distruzione cominciarono a manifestarsi: tuttavia esso produsse ancora grandi cose fino al 1330, o al 1340... Aprirono e dominarono questo fiorente periodo due celebrità; il Francescano Alessandro d'Ales, *Doctor irrefragabilis*, morto verso il 1245, che si connette in generale alla tradizione teologica del XII secolo, e che nella specolazione ha una tinta di Platonismo; autore della prima e della più grande Somma Teologica che possediamo: e il Domenicano Alberto Magno, che fu specialmente filosofo e vero ristoratore della filosofia ari-

[1] *La dogmatique par le Docteur* M. J. Scheeben, tom. I, Paris 1877.

stotelica ridotta a servigio della Teologia. Lo spirito poi di questi due grandi ingegni raggiunse la sua piena maturità ne'lor successori, San Bonaventura, *Doctor Seraphicus*, e San Tommaso, *Doctor Angelicus*, l'uno e l'altro dottori della Chiesa: al primo dei quali si accostarono il Francescano Riccardo di Middleton, *de Mediavilla, Doctor solidissimus*, ed Enrico di Gand, chiamato il *Doctor solemnis;* al secondo, Pietro di Tarantasia, divenuto poi Papa col nome d'Innocenzio IV, Ulrico di Strasburgo, ed Egidio Romano, *Doctor fundatissimus*, Generale degli Agostiniani. Questi quattro eminenti personaggi (è sempre lo Scheeben che parla), che rappresentavano a que'dì le principali nazioni della cristianità, vivevano in intima amicizia fra loro, e ne'punti fondamentali della dottrina non differivano l'uno dall'altro. E se diverse erano le tendenze e i modi di concepire nelle due grandi scuole, Francescana e Domenicana, l'una piuttosto mistica, ideale, agostiniana, o platonica; l'altra più sobria, più alla mano, ritraente dell'imagine de'Padri Greci ed aristotelica; ciò servì a dilatare mirabilmente l'intelletto e a rendere i lavori dell'una e dell'altra più fecondi. Presso cotesti teologi, i più dei quali erano santi, la scolastica e la mistica perfettamente si armonizzavano; e i quattro primi si applicarono all'esegesi con lo stesso impegno che allo studio de'Padri e della teologia specolativa [1]. »

Ecco dunque i Francescani fondatori, direm quasi, delle due scuole, della propria e della Domenicana, che in fondo erano la stessa cosa: diciamo delle due scuole, perchè non si può negare che Alessandro d'Ales ebbe il primato nella Teologia; ed oltre a ciò è fondata tradizione che sia stato maestro di San Tommaso come di San Bonaventura; e, certo, sopra la Somma di lui studiò specialmente l'Angelico, e ne profittò grandemente. « Se non bastasse (dice l'illustre Augusto Conti)

[1] *La dogmatique*, loc. cit.

il confronto della Somma d'Alessandro con quella di Tommaso, si raccoglierebbe dal testimonio di Giovanni Gersone. Questi, nella Epistola in *laudem doctrinae Sancti Bonaventurae,* ha le seguenti parole: Si dice, che interrogato San Tommaso qual fosse l'ottimo modo di studiare Teologia, rispondesse: che si esercitava in un Dottore principalmente. E interrogato inoltre chi fosse tal Dottore, rispose: Alessandro d'Ales. Gli scritti del medesimo San Tommaso fan fede, specie la parte *Secunda secundae,* quant'ei si fosse reso familiare ed intimo quel Dottore. La scienza d'Alessandro la ritroveremo implicitamente adunque, dove si parlerà di San Tommaso [1]. » Lo stesso ha lo Scheeben.

Alessandro d'Ales, oriundo della Contea di Glocester, dopo di avere studiato in patria, si recò a compiere la sua educazione scientifica in Parigi, dove già aveva spiegato filosofia e teologia, quando il 1222 entrò nell'Ordine Francescano [2]. Fatta la solenne professione, oltre che al magistero dell'insegnare, egli si applicò a comporre la Somma; la prima e la più estesa Somma di Teologia scolastica che si conosca, tratta in parte dal suo Commentario sopra le Sentenze di Pietro Lombardo [3]. E prima per la data (dice lo Scheeben), essa è anche la più notevole per l'estensione della scienza che vi è largamente trattata, per l'originalità nella disposizione data alla materia, e per la profondità e sublimità delle idee che vi sono esposte. Se è inferiore a quella di San Tommaso per la precisione e la lucidezza dell'esposizione; non è men certo che ad essa accenna

[1] *Storia della Filosofia,* vol. II, lezione VII; Firenze, 1864.

[2] *A life of Saint Francis of Assisi, with a skatch of the franciscain. Orden Revised and edited Rev.* W. H. Anderdon, part. II; London, 1861.

[3] Da alcuni si vuole assolutamente negare questo lavoro dell'Ales; ma a questo modo si può negare l'esistenza di tutti i libri e manoscritti, e della scienza stessa. Se avranno la pazienza di consultare il *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum sancti Francisci* dello Sbaralia, vedranno che esso è una realissima realtà.

l'Angelico quando dice di volerne scrivere una pe'principianti, la quale offrisse loro in più ristretta mole quel che l'altre contenevano pe'già provetti. E però questo lavoro dell'Ales vuol essere tenuto come traccia e modello di quello dell'Angelico [1]. Essa si divide in quattro parti, corrispondenti ai quattro libri delle Sentenze di Pietro Lombardo. Le parti si suddividono in una serie di quistioni, che pigliano il luogo delle distinzioni del Lombardo. Le quistioni poi si dividono in membri, e i membri in articoli.

La prima parte tratta di Dio in sè stesso: A) nell'unità della sua natura: *a)* Dio può esser conosciuto (*quaest.* II); *b)* maniera d'essere tutta particolare di Dio, sostanzialità, immutabilità, semplicità, infinità sotto tutti i rapporti, e specialmente rispetto al tempo e allo spazio (III-XII). *c)* Attributi generali dell'essere: unità, verità, bontà (XIII-XIX). *d)* Proprietà attive: potenza (XX-XXII), conoscenza, che comprendono la providenza e la predestinazione (XXIII-XXXIII), volontà (XXXIV-XLI). B) Nella Trinità delle persone: *a)* processioni (XLII-XLIII); *b)* pluralità, o numero, ordine e uguaglianza delle persone (XLIV-XLVII); *c)* nomi di Dio: 1° comuni (XLVIII-LVIII), 2° particolari a ciascuna persona (LIX-LXIV), 3° disgiuntivi e collettivi (LXV-LXVI), attributivi (LXVII); *d)* proprietà delle persone (LXVIII-LXX); *e)* missioni delle persone *ad extra*.

La seconda parte tratta della creazione divina: A) in quanto essa è l'opera di Dio: *a)* rapporto di causalità tra Dio e le creature, espresso dalle proprietà generali degli esseri (I-IX); *b)* modo generale di essere e attributi delle creature: 1° attributi negativi per opposizione a Dio: distinzione, composizione, mutabilità, temporaneità, località; 2° attributi positivi: bellezza, ordine, perfezione (X-XVIII); *c)* ordini principali delle creature: 1° il mondo degli Angioli: natura, proprietà, opere, attività loro (XIX-XLIII); 2° il mondo dei corpi: commentario sopra l'opera

[1] *La Dogmatique*, loc. cit.

dei sei giorni e la creazione dell'uomo (XLV-LVIII); 3° l'uomo: α) la sua anima, la sua natura, e sopra tutto la sua somiglianza con Dio, e la sua unione al corpo (LIX-LXV); le sue facoltà, specialmente il libero arbitrio, e teoria generale sopra di esso (LXVI-LXXIV); β) i corpi, parte largamente trattata; della vita e della morte; integrità soprannaturale (*quaest.* LXXVII, n. 2, art. 3, *et quaest.* LXXXVIII–XC); γ) la grazia: scienza e sovranità del primo uomo (XCI-XCIII). B) Del male introdotto nella creazione dalla creatura: *a)* del male in sè e astrattivamente, e in particolare del male del peccato; sua origine, natura, opposizioni, specie (XCIV-XCVII); *b)* Il peccato in concreto: peccato, 1° degli Angioli, sua manifestazione, sua punizione, continuazione del peccato per la seduzione avvenuta de' nostri primi parenti (XCVIII-CII); 2° peccato del primo uomo: α) il peccato in quanto personale (CIII–CV); e β) in quanto inerente alla nostra natura (CVI); 3° peccato degli altri uomini, e minuta spiegazione delle differenti forme del peccato secondo le divisioni più generalmente accolte (*quaest.* CVII, n. 2).

La terza parte tratta: A) del Salvatore e de' suoi patimenti: le materie sono disposte secondo l'ordine de' fatti come storicamente li conosciamo. *a)* Necessità, convenienza, e preordinamento dell'incarnazione (I-III); *b) persona assumens et persona assumpta* (III-IV); unione ipostatica (V-VI); *c)* origine umana di Cristo e sua filiazione (VII-IX); *d)* perfezione dell'umanità di Gesù Cristo: grazia, scienza, potenza (X-XIV); opere e patimenti di Gesù Cristo: 1° principio, virtù impetratoria o meritoria (XV-XVII); 2° azioni particolari considerate sotto tutti i rapporti, specialmente la vita, la morte, la risurrezione, ec. (XVIII-XXV). B) Dei mezzi pe' quali la creatura è ricondotta a Dio: *a)* la legge divina: legge naturale, legge mosaica e legge evangelica (della seconda è fatta una speciale trattazione) (XXVI-LX); *b)* la grazia divina necessaria per compire e consumare la legge nella vita interiore soprannaturale: 1° natura, causa ed effetti

della grazia (LXI-LXIII); 2° vita soprannaturale per la grazia *gratis data*, così detta dall'Ales (*fides et spes informis*, il timore servile senza la carità), e per la grazia *gratum faciens* nelle virtù formate. Ma egli non tratta che della fede (LXVIII-LXIX); rimasto il lavoro qui incompiuto, a cui però supplisce la *Summa de virtutibus*, di cui or ora diremo.

La quarta parte tratta; A) de'Sacramenti: *a)* in generale (*quaest.* I); poi in particolare de'sacramenti della legge di natura, della legge mosaica e della legge evangelica (II-V); *b)* de'sacramenti de'cristiani in particolare: il battesimo di San Giovanni, preparazione, atto del battesimo, e sopra tutto suo carattere sacramentale (VI-VIII); la confermazione (IX); l'Eucaristia in sè (X, con un commentario sopra l'ufficio della Messa, specialmente del *Pater*); la comunione (XI); la penitenza come virtù e come grazia (XII-XIII), opposta alle differenti specie de'peccati, specialmente il peccato veniale (XIV-XV); come sacramento: in generale (XIV-XVI); sue diverse parti: contrizione (XVII); confessione (XVIII); assoluzione; del potere delle chiavi in generale (XIX-XXIII). E qui il lavoro finisce.

Basta questa semplice numerazione dei capi principali che le quattro parti contengono, per vedere che fu questo un lavoro maraviglioso, come venne poi universalmente giudicato; onde che Alessandro IV con suo breve al Ministro Generale di tutto l'Ordine Francescano dei 26 luglio 1256, chiamandolo un real fiume escito dal terrestre Paradiso per la bocca di Frate Alessandro [1], e un'opera veramente divina [2], lo incari-

[1] « Dilecto Filio... Ministro Generali Fratrum Minorum, salutem et apostolicam benedictionem. De fontibus Paradisi flumen egrediens, exuberans videlicet sacrarum intelligentia Scripturarum per os recolendae memoriae Fratris ALEXANDRI Ordinis tui temporibus nostris largo profluxit lotitio impetu super terram, etc. » *Bul. Francis.*, tom. II; Romae, 1761.

[2] « Opus Dei, quod nonnisi coelestis sapientia per ministerium Servi sui tam clare iam digestae partis iniit venustate, etc » *Ibid.*

cava che, per mezzo di altri dotti religiosi a ciò deputati, vi facesse senza dilazione aggiungere quel tanto che mancava per renderlo del tutto compiuto, affinchè quel tesoro di scienza e di sapienza salutare desse i frutti che giustamente dovevano aspettarsene [1]. Chiunque poi prenda anc'oggi a percorrere quel lavoro, ne rimane così preso da non potersene facilmente distaccare, tanto più ch'egli (come notò il Conti) risolve tutti i quesiti con mirabile proprietà di termini e di concetti; nel che è da dire il vero maestro di San Tommaso, più che Alberto Magno [2]. E l'illustre vescovo di Cordova, monsignor Zeffirino Gonzalez, dell'Ordine de'Predicatori, nella recentissima sua Storia della filosofia, ne scriveva quanto segue: « Quel che principalmente distingue e forma come il carattere degli scritti dell'Ales, è; primo, l'applicazione generale e continuata del metodo sillogistico alle materie teologiche; secondo, il conoscimento il più compiuto ed esatto degli scritti di Aristotile: perocchè dove i suoi predecessori a mala pena conobbero i trattati contenuti nell'*Organum*, Alessandro d'Ales conobbe pressochè tutti gli scritti di quel filosofo, e se ne giovò per spiegare le materie teologico-filosofiche. Anche cita e trae profitto dai nomi e dalle opinioni di Platone, e di alcuni filosofi Arabi, specialmente di Avicenna. Questo scrittore Francescano si propose di ridurre a vantaggio della religione e della filosofia i nuovi elementi della coltura intellettuale, che dall'Oriente, dalla Grecia e dalla Spagna erano stati trasportati in Europa [3]. »

Mi sono trattenuto un po'lungamente di lui, perchè egli fu il vero fondatore della scuola Francescana, e sotto qualche rispetto si potrebbe dire anche della Domenicana; in quanto

[1] *Ibid.*

[2] *Storia della filosofia*, loc cit.

[3] *Historia de la Filosofia por el* P. Zeferino GONZALEZ, *obispo de Cordoba*, tom. II; Madrid, 1879.

che fu, in sostanza, il maestro, l'ispiratore, la guida di To
maso e di Bonaventura; e il fondo delle sue dottrine, ampli
e commentate poi dai due santi Dottori, formarono la vera
stra scuola, ricca di molti insigni maestri e scrittori fin ol
il trecento, quando Scoto la trasse dietro a sè, ma non c
che quella cessasse, come vedremo in appresso. E qui ho
soddisfazione di far sapere, che veramente esiste l'altra s
opera intitolata *Summa de virtutibus,* di cui fino ad oggi si
voluto negare ad ogni costo l'esistenza; e tanto più ne go
in quanto che lo stesso Jourdain osò ripetere che in ciò n
fu mai altro che una immaginazione e una pia frode, per
i Francescani, invidiosi della gloria de' loro confratelli P
dicatori, vollero mostrarsi ad essi superiori. Lascerò parlar
Jourdain. « È noto, egli dice, che la sezione della *Somma teolo*
di San Tommaso, conosciuta sotto il nome di *Secunda secun*
s'incontra quasi a verbo nella quarta parte della cele
raccolta di Vincenzio di Beauvais, *Speculum maius;* stupe
repertorio delle conoscenze del secolo XIII. Tutti i biog
s'accordano nel dire che il Beauvais non visse oltre il 1269,
pure non morì nel 1257. E però egli non potè aver tolto que
parte della sua grand'opera a San Tommaso, il quale, seco
che abbiamo dalle autentiche testimonianze de' suoi discep
non compose la sua *Somma* che negli ultimi anni di sua v
cominciando dal 1265, e lasciandola anche incompiuta. Ma
nuto egli dopo Vincenzio di Beauvais, e appartenendo allo ste
Ordine, perchè non avrebbe potuto profittare del lavoro del
predecessore? Ed anche, non avrebbero potuto attingere l'u
e l'altro ad una comune fonte? o finalmente, queste due pa
tanto simili di due così differenti opere, non potrebbe stare c
fossero interpolazione di data all'uno e all'altro posteriore? » I
qui, noi rispondiamo, corre ottimamente; ma non più appres
dove prosegue: « Se non che i Francescani pensarono di av
incontrata un'ottima occasione per diminuire la gloria de' P

dicatori, ed esaltare quella del proprio Ordine. Avendo essi avuto al principio del secolo XIII un sommo maestro in Alessandro d'Ales, imaginarono di dare a lui la gloria dell'opera contrastata. Tra'quali si distinse specialmente il Wadingo, il quale giunse a dire che quand'anche si tenesse l'opinione che lo *Specchio* fosse lavoro d'un autore posteriore a Vincenzio di Beauvais e a San Tommaso, nulla si sarebbe concluso, da che esiste la *Summa de virtutibus* dell'Ales anteriore all'uno e all'altro. » Ma qual'è quest'opera? (qui comincia l'unico argomento del Jourdain, che fu già quello del Padre Touron in un lungo capitolo). « I Francescani nol seppero mai dire. E'si limitano a citare un manoscritto della Biblioteca del loro Convento di Tolosa, che non è stato mai veduto, nè pubblicato! [1] » Or io rispondo al Jourdain, che se egli, oltre gli *Annales* del Wadingo, avesse consultato anche l'altra opera di lui, *De Scriptoribus Ordinis Minorum*, avrebbe trovato che, oltre il manoscritto di Tolosa, è citata l'edizione che ne venne fatta in Parigi il 1509; nel *Supplementum* poi del Padre Sbaraglia avrebbe veduta ricordata anche l'edizione di Toledo del 1530 in foglio, *apud Jo. Uhaquirum;* e finalmente io posso dirgli anche il titolo dell'edizione del 1509, che è il seguente: *Irrefragabilis Doctoris Alexandri de Hales, Ordinis Minorum, opus de virtutibus excellentissimum, hactenus nusquam impressioni traditum. Parisiis, venundatur in Divi Jacobi vico sub argentei leonis Ioannis Petit Librarii, prodiit anno MCCCCCIX;* e inoltre, che un esemplare di questo rarissimo libro è posseduto dal presente reverendissimo Padre Procuratore Generale de'Minori Cappuccini, nel convento della Santissima Concezione in Roma, il Padre Bruno di Francia, da cui n'ebbi notizia.

Al d'Ales successe nella cattedra di Teologia il suo discepolo Giovanni della Rochelle, le cui opere restano tuttavia

[1] *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* tom. I, chap. V.

inedite, e che ebbe parimente a discepolo San Bonaventura. Quel che sia da pensare di questo insigne Dottore sì mal giudicato a'dì nostri dal Renan, perchè nol conobbe, può il lettore vederlo dalla pubblicazione, che fa parte di questi studi, del suo *Tractatus de Anima;* in cui non dubitava ultimamente di affermare l'Haureau, dopo di averlo studiato profondamente, d'aver trovato un gran numero di dottrine davvero filosofiche e liberamente peripatetiche, ed opinioni che, se non vogliano dirsi originali, racchiudono certamente tutte le principali teoriche, che furono poi più copiosamente svolte e spiegate da Alberto Magno e da San Tommaso [1]. Oltre a ciò, le dottrine del suo discepolo San Bonaventura stanno a solenne argomento di quelle che egli insegnava. L'illustre Augusto Conti, paragonando dal lato filosofico Bonaventura ad Alberto Magno, scriveva nella sua Storia della Filosofia: « San Bonaventura, di meno erudizione (di Alberto), ha bensì tanta chiarezza ed è sì parco ne'termini stessi dottrinali e nella forma delle argomentazioni, che se i libri di lui fossero in volgare, riuscirebbero quasi di comune intendimento; benchè, per consenso di tutti, e's'innalzi a idee di grande sublimità, e si possa considerare come il Platone degli scolastici [2]. » Nato da Giovanni Fidanza e da Ritella sua donna in Bagnorea l'anno 1221, si vestì Frate Minore, memore che fanciullo infermatosi a morte, e capitato in sua casa San Francesco, alle preghiere della madre gl'intercedè ed ottenne la salute [3]. Mandato dai superiori a Parigi, e uscito quivi di scolare, insegnò privatamente, e poi pubblicamente col grado di Baccelliere. Fu Generale, come è noto, dell'Ordine, e ricusò l'arcivescovado di

[1] *De la Phil. scolast.* tom. I; *Histoire de la Philos. scolast.*, seconde partie, tom. I.

[2] *Storia della Filosofia,* loc. cit.

[3] *S. Francisci Asisinatis vita per Sanctum Bonaventuram,* etc. Romae, 1710.

lork; ma poi per obbedienza accettò la cardinalizia dignità, e morì, come già dicemmo, nel Concilio di Lione.

San Bonaventura fu filosofo sommo e sommo teologo; e le sue dottrine non differiscono in fondo da quelle del suo amico Tommaso d'Aquino, come già noi credemmo di poter affermare anni fa: gli sforzi poi di certuni che nol vorrebbero nè filosofo nè teologo, ma appena un mistico, farebbero ridere, se ripetuti fino alla nausea, non offendessero gravemente il Santo Dottore e l'Ordine a cui appartenne. E qui non parleremo noi; ma lasceremo parlare due dottissimi scrittori de' dì nostri, il Conti e lo Scheeben. Il Conti, premesso che non potrà mai intendere appieno i libri di San Bonaventura chi non si faccia l'idea di un animo tutto tenerezza e purità, poi prosegue: « Bonaventura commentò i libri delle Sentenze; i suoi commenti, come quelli di Alessandro e di Tommaso (che quasi ogni dottore li fece, insegnando dalla cattedra), sono di gran valore per la storia della Filosofia e della Teologia. E Bonaventura prese da Pier Lombardo il calore de' Padri e l'altezza delle idee, che in lui divengono affetto. Alessandro, Alberto e Tommaso son ragionatori serrati; la sublimità di questo è tutta mentale, benchè vi tralucano gli affetti trattenuti dal sillogismo. Bonaventura lasciasi andare; ma il cuore non gli impedisce il ragionamento preciso, perchè amendue vanno d'accordo. I sillogizzanti congiungono la filosofia e la teologia per modo di specolazione; così Bonaventura, ma più per incendimento di carità: e qui è il suo misticismo teologico, che non offende, anzi rafferma in esso la certezza delle verità naturali [1]. » Questo è giudizio di chi l'ebbe studiato; giudizio che resterà, perchè vero: i contrari, sono bolle di sapone che coll'apparire si dileguano. Ora sentiamo lo Scheeben.

« San Bonaventura (egli dice), erede e successore dell'Ales,

[1] *Storia della Filosofia*, loc. cit.

lo tolse a suo modello, e sovente si contenta di riprodurlo. D'opere grandi una sola ne compose, il Commentario sopra le *Sentenze*. Si fa ammirare sopra tutto per la varietà e giustezza delle espressioni: nel che superò Alessandro d'Ales. Inclinato per natura al misticismo, più che nella minuta analisi, egli primeggia nell'originalità de' concetti e nelle vedute sintetiche: nel che supera San Tommaso. Questo dono si manifesta specialmente nel suo *Breviloquium theologicae veritatis*, che è come la sua *Somma*, o piuttosto una SOMMA CONDENSATA. Essa è un vero scrigno, dove ogni parola risolve una questione. Con l'aiuto de' principii fondamentali della fede, egli svolge la scienza teologica sotto una forma di mirabile concisione e chiarezza: è la vera quintessenza della teologia del suo tempo. E mentre il *Breviloquium* considera tutto in Dio, l'*Itinerarium mentis in Deum*, per opposto cammino, tutto riduce a Dio, svolgendo i diversi gradi della conoscenza, a quel modo che già aveva fatto nel suo *Benjamin major* Riccardo da San Vittore. Di più, Bonaventura preparava nel suo *Centiloquium* una novella raccolta di sentenze e di passi di Santi Padri sopra tutta la teologia, con un ordinamento, a dir vero, un po' nuovo, ma abilmente e con fina diligenza condotto. Anche si hanno ricchi materiali sul domma in parecchie delle sue opere mistiche, e ne' suoi Commentari sopra la Scrittura. Alessandro d'Ales e Bonaventura sono per il tempo in cui vissero, come per la loro natural tendenza, i Padri e i vessilliferi della vera Teologia Francescana; titoli lor sempre riconosciuti dall'Ordine, quantunque più tardi pigliasse la prevalenza Scoto [1]. »

Ma appunto (si dice da alcuni), venuto poco dipoi Scoto, questa primitiva scuola Francescana finì, e vi fu sostituita la sua; la quale si riduce al presente scetticismo e criticismo di Allemagna, e nulla più. Questo strano giudizio duro fatica a credere

[1] *La dogmatique*, etc. loc. cit.

ne potesse uscire dalla penna dell'illustre Vescovo di Cor-
ova, monsignor Zeffirino Gonzalez. « La filosofia di Scoto (e *con-
seguentemente anche la teologia in quanto alla parte razionale*) conte-
nuta principalmente ne' suoi Commentari sopra i libri *De anima*
sopra i libri *Metaphysicorum* di Aristotile, ne' suoi *Quodlibeta*, e
'suoi Commentari sopra le *Sentenze* di Pietro Lombardo, si
stingue (egli dice) per le sottilità in quanto alla forma, e per
tendenza critica in quanto al fondo. Sotto la penna del
tor Sottile, le quistioni svaniscono, per dir così, dagli occhi
lettore, ridotte a forza di divisioni, suddivisioni e distinzioni
gni maniera, come ad una polvere impercettibile. Nella im-
sibilità di seguirlo pei complicati e difficili sentieri da lui
ti, l'intelletto corre pericolo di perdere la veduta del pro-
a e delle ragioni che debbon risolverlo: egli usa inoltre
le e formole relativamente nuove e differenti da quelle
gli anteriori scrittori avevano consacrate. » E dopo di
si allungato alquanto nel giustificare, secondo ch'egli pen-
questi suoi giudizi, conchiude: « Scoto fu il Kant del
o XIII: il suo scetticismo è quello che fu possibile in un
fo cristiano, e il suo criticismo quello dell'autore della
a della ragion pura, senza il razionalismo che informa la
na del filosofo d'Allemagna, e salve inoltre le differenti
guenze per le differenti situazioni in cui si trovò il loro
o, e le differenti condizioni della civiltà in due momenti
i, divisi l'uno dall'altro per la distanza di cinque secoli [1]. »
o che non so intendere come così strano giudizio potesse
dalla penna d'un prelato della scienza e dell'affettuo-
a gentilezza, che io incontrai in monsignor Zeffirino Gon-
verso l'Ordine Francescano.

er rispondere appieno a tutta l'obbiezione esposta, pri-
nte è da sapere che dal tempo di San Bonaventura a

[1] *storia de la Filosofia*, etc. loc. cit.

Scoto vi fu un numero non piccolo di altri Dottori dell'Ordine, che seguirono la sua scuola, i lavori dei quali parte sono editi, ma fatti rarissimi, e parte restano tuttavia ignorati ed inediti: il lettore può riscontrarne a suo agio i nomi sia nella Cronaca da qualche anno stampata di Frate Salimbene [1], sia nella Cronaca tuttavia inedita ed importantissima dei primi ventiquattro Generali dell'Ordine [2]. Dirò d'uno o due soltanto. E primamente di Frate Guglielmo di Falgar, *Doctor eximius*. Discepolo di San Bonaventura, di cui ridusse in epitome i libri delle Sentenze, già ricordato come scrittore dal Wadingo, e di cui lo Sbaraglia ci fece conoscere altre opere; cioè, una sua *Abbreviatio super tribus libris Sancti Bonaventurae*, esistente nella Biblioteca Ducale di Urbino, un *Bonaventura abbreviatus*, e una *Veritas summaria librorum Bonaventurae*, che si conservava nella Biblioteca del Convento di Santa Croce di Firenze [3]. Inoltre, un'ampia raccolta di sue questioni diverse filosofiche e teologiche esiste nella Biblioteca dell'Arsenale di Parigi; in alcune delle quali usa quasi le stesse parole del suo Maestro; come quella: *Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur, cognoscatur in aeternis rationibus vel in lumine veritatis* [4]. Egli fu uno de' Padri più dotti del suo tempo, e Vicario Generale dell'Ordine; donde

[1] *Chronica Fr.* SALIMBENE *Parmensis, Ordinis Minorum, ex codice Bibliothecae Vaticanae nunc primum edita;* Parmae, ex officina Petri Fiaccadori, an. MDCCCLVII.

[2] È tra'Codici Gaddiani della Laurenziana di Firenze al n. LIII, di cui io posseggo una copia che ne feci levare. E qui aggiungo per certa scienza che esistono ben cento due Commentari de'nostri, dal 1300 al 1500, sopra le opere del Serafico Dottore; lavori quasi tutti inediti.

[3] *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum Sancti Francisci*, pag. 320.

[4] Alla quale questione risponde: « Respondeo quod anima rationalis quasi in medio constituta est inter Creatorem et creaturas, et ad Creatorem ordinatur secundum sui partem superiorem, ad creaturas quoque secundum sui partem inferiorem..; ideo de cognitione et ratione cogno-

è facile intendere che la dottrina di Bonaventura e dell'Ales doveva esser quella seguita nelle nostre scuole.

E prima n'era stato Generale Matteo d'Acquasparta, a cui era succeduto Vicario, quando questi venne creato Cardinale. Discepolo anch'egli di Bonaventura, ne tenne in alto onore le dottrine e la scuola; e se i miei confratelli del Collegio di Quaracchi presso Firenze, che preparano una novella edizione delle opere del Serafico Dottore, pubblicheranno presto una parte delle questioni inedite del suo discepolo, si vedrà in qual conto sia da tenere il giudizio di certi scrittori, che in San Bo-

scendi fuerunt ab antiquo plures opiniones. Plato enim, cum suis sequacibus, posuit totam rationem cognoscendi venire a mundo archetypo sive intellectuali et a rationibus idealibus, et posuit illam lucem aeternam concurrere ad certitudinalem cognitionem in sua evidentia, et sicut totam et solam rationem cognoscendi..: sed ista positio omnino erronea est. Quamvis enim videatur stabilire viam sapientiae, destruit tamen viam scientiae. Patet: si lux illa esset ratio cognoscendi tota et sola, non differret cognitio rerum in nubilo a cognitione in proprio genere, nec cognitio rationis a cognitione revelationis, nec cognitio physica a cognitione prophetica, nec cognitio per naturam a cognitione per gratiam. Alia positio fuit Aristotelis, ut videtur, qui totam rationem cognoscendi dicit creari et venire ab inferiori, via sensus, memoriae et experientiae, cum lumine naturali nostri intellectus agentis abstraentis species a fantasmatibus et facientis intellectas actu, et ideo non posuit lucem aeternam esse necessariam ad cognitionem certitudinalem, nec unquam de ea locutus est... Hanc non teneo, licet eam quidam philosophantes sequuntur, asserentes quod lux illa est generalis causa certitudinalis cognitionis, nullo modo tamen eam attingi, nec aliqualem eius influentiam specialem in naturali cognitione esse necessariam, sed sufficit lumen intellectus agentis cum speciebus et rerum similitudinibus a rebus acceptis et abstractis; alias evacuaretur operatio naturae, vel intellectus noster non intelligeret nisi per accidens... Dico quod nostra cognitio creatur et ab inferiori et superiori et a rebus exterioribus et etiam rationibus idealibus. » Si confronti con la parte della *Quaestio anecdota* di San Bonaventura, pubblicata dal compianto mio confratello Padre Fedele da FANNA.

naventura non veggono altro che misticismo, e che se consentono che vi s'incontri qualcosa di filosofico o di teologico, pretendono che solo a modo loro si debba intendere e spiegare. Bartolommeo da Pisa ci fa sapere, che il d'Acquasparta *multa tam super Sententias, quam super Scripturam edidit:* e oltre a questi lavori [1], vi sono i suoi *Quodlibeta*, che contengono molte quistioni della più alta importanza. Facciamo voti perchè tale pubblicazione non sia più oltre ritardata.

Ora vegnamo direttamente a Scoto, per ripigliare poi le fila della tradizione e della scuola di San Bonaventura e dell'Ales. Io non sono punto per lui, ed altrove ho scritto apertamente, che la sua prevalenza tornò all'Ordine di gravissimo danno [2]. Ma chi conosca e rispetti la storia, e abbia letto le opere del Dottor Sottile, e non ne giudichi per passione od altri fini, è impossibile che non si sdegni di alcuni giudizi che recentemente ne furono dati. Finanche se ne accoppiò il nome a quello del Rosmini, per dirci che si vorrebbe far passare l'uno e l'altro per dottori cattolici, in sostegno di dottrine che non sono tali! Dunque, e'non furono cattolici! Or bene, io lascio da parte la riverenza che alla sua dottrina e virtù ebbero tutti gli uomini veramente dotti e virtuosi [3]; lascio che tra'suoi

[1] Si vegga il *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum Sancti Francisci,* dello SBARAGLIA, pag. 325.

[2] *Storia universale delle Missioni Francescane,* tom. VII, preparato per la stampa.

[3] Ne citerò alcuni, e primieramente il GERSONE, di cui sono queste parole: « Placuit huius Doctoris (Scoti) inter coeteros meminisse, quoniam ipse non singularitate contentiosa vincendi, sed humilitate uti mihi visus est; et Doctoris istius si mentio repellatur ab altero, ipse viderit quam vere et sobrie fecerit. Ego nec scio, neque praesumo aliter dicere, quam quod resolutio Scoti et suorum stet cum pietate fidei, etc. » « Ioannes Duns Scotus (scriveva il TRITEMIO)... vir in divinis Scripturis studiosus et eruditus, et in philosophia aristotelica doctissimus. » E Giovanni EYSENGRENIO già aveva detto: « Vir omni

discepoli e seguaci furono, tra gli altri, San Giovanni da Capistrano, San Bernardino da Siena e San Giacomo della Marca, il quale ultimo ci lasciò, secondo alcuni, una tavola sinottica di tutta la dottrina scotistica [1]; lascio la sua gloria unica di aver egli primo di tutti formolato a tesi nella scuola il domma del mistero della Concezione Immacolata della Vergine [2] (gloria

litteratura doctissimus, fide catholicus, in lege Dei exercitatissimus, atque in suis scripturis absolutissimus. » Il Gesuita POSSEVINO poi lo chiamò il principe de' filosofi, di sanissima dottrina: « Ita sanam ut ad hanc usque aetatem per annos amplius trecentos sine ullo erroris naevo eius libri permanserint inviolati. » E PICO DELLA MIRANDOLA, confrontandolo con San Tommaso, scriveva: « Ut a nostris ad quos postremo Philosophia pervenit, nunc exordiar, est in Ioanne Scoto vegetum atque discussum, in Thoma solidum et aequale. » E Stefano FERMON, dottore della Sorbona, aveva già scritto: « Beatissimum Patrem Ioannem dominum Scotum, omnium consensu subtilissimum, cuius viri quo disciplina est acutior, eo (tanta est ingenii dexteritas) est foecundior, commodior et magis succulenta. » « Nemo est (aggiungeva il Gesuita LESSIO) nemo est qui nesciat Scotum esse cotem ingeniorum et limam subtilioris Theologiae ac philosophiae, quae semper in scholis et eruditis disputationibus maxime triumphare consuevit. » E il Padre PINEDA lo chiamava « ingenio acutissimum, Virgini devotissimum, eiusque miraculosum defensorem. » Tutti poi sanno quale conto ne facesse il SUAREZ, e le molte sentenze in cui lo ha seguitato. De' recenti, mi basterà nominare il Conti, l'Hauréau, il Talamo, il Jourdain. Veggasi la *Vita* che ne ha scritto il Padre Wadingo: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, tom. I; Lugduni, 1639; la *Vita del sottilissimo Fr. Giovanni Scoto, portata dallo spagnolo* (in italiano) da Bonaventura DE BOTTIS; Venezia, 1698; e la recentissima *Defensa del venerable Doctor Subtil*, etc. del mio egregio confratello Padre Francesco Manuel MALÒ; Madrid, 1880.

[1] Altri pensano il contrario, cioè: « *Tabulam super doctrinam Scoti non esse huius Iacobi Piceni, sed Iacobi Asculani antiquioris.* » SBARALEA, *Supplementum*, etc., pag. 376.

[2] « Primus est Scotus inter scolasticos doctores propugnator et protector Immacolatae Conceptionis. » (Patris Iacobi GRANARD, S. J. *Tract. Imm. Concep.* disp. I, cap. 14). « Omnibus Theologis Immaculatae

anche questa che si volle far dimenticare, non nominandolo i scritture o storie che direttamente trattavano di quell'argomento); di tutto questo io mi passo, e riferirò solamente il giudizio che ne è stato dato ultimamente da scrittori competenti ed imparziali; giudizio che, ripeto anche qui, resterà, mentre le arti de' nemici della scuola Francescana resteranno a sola loro vergogna. Comincerò dal più recente, il Professor Talamo, che, a vero dire, risponde agli appunti fatti al Dottor Sottile dal Renan (non sappiamo quanto giudice competente in questi argomenti); ma le sue parole valgono per quanti altri hanno in uggia il grande filosofo e teologo Francescano.

« Passando a Duns Scoto (egli dice), lasciamo da un canto che il Dottore Sottile, come sa il Renan, siasi mostrato il più acre avversario della teorica avveroistica dell'unico intelletto separato [1], e che i punti nei quali, a giudizio stesso del Renan,

Conceptionis auctor maximusque vindex estitit et Parisienses in hanc sententiam traxit Scotus. » (P. SALAZAR, S. J. *De Immacul. Concep.* cap. III, et XLII). Vedi le *Vite* sopra citate ed anche l'opera del discepolo di Scoto, Niccola di ORBELLIS: *Eximii Doctoris magistri* Nicolai DE ORBELLIS *Ord. Min. super sententias compendium;* lib. III, dist. III; Parisiis, 1515, impensis Francisci Regnault.

[1] Dimostrato ch'egli ha l'intelletto agente essere facoltà dell'anima, soggiunge: « Nec breviter invenitur aliquis philosophus notabilis quod hoc neget; licet *ille maledictus Averroes in fictione sua III de Anima*, quae tamen non est intelligibilis nec sibi nec aliis, ponat intellectum esse quamdam substantiam separatam mediantibus phantasmatibus nobis coniungibilem: quam coniunctionem nec ipse nec aliquis sequax eius potuit explicare, nec per illam coniunctionem salvare hominem intelligere. » E più giù: « Qui (error) pessimus solius est Averrois, non tam contra veritatem Theologiae, sed etiam contra veritatem philosophiae. » E poichè ebbe notato che questo errore distrugge le due facoltà specifiche dell'uomo, cioè l'intelletto e la volontà, conchiude: « Et per consequens talis errans esset a communitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus. » *In IV Sent.* dist. XLII. Vedi pure *In I Sent.* Prol. quaest. II: e *in II Sent.* dist. III, q. V.

è allontanato da Averroe, non sieno i soli, nè di così poca
ortanza com'egli crede. Notiamo solo di non comprendere
voglia dire il Renan, quando afferma avere Duns Scoto,
ari di Averroe, accettato *l'anteriorità della materia generica
ui partecipano tutti gli esseri, in opposizione alla pura creazione
San Tommaso.* Per verità, conosciamo le opinioni del Dottor
ile intorno alla materia, al principio d'individuazione, agli
ersali: ma, comunque le si vogliano intendere, non ci pare
si oppongano, o ch'ei le abbia opposte al concetto vero e
iano della creazione. Le dottrine del Dottor Francescano
rno alle essenziali relazioni delle cose con Dio, non sono
to difformi da quelle degli altri Dottori della scuola e
Padri della Chiesa: e su di ciò non cade dubbio di sorta. Che
ltri, abusando delle dottrine del Dottor Sottile, sofistican-
sopra, potesse trarne alcun grave e pernicioso errore, non
questo sarebbe da dire che a quell'errore abbiano menato
oriche di lui, o che egli vi abbia mirato. L'ortodossia delle
ioni di Duns Scoto, la quale, secondo il Renan, dovrebbe
si in gran sospetto, è dimostrata chiaramente dalle opere
solo di lui, ma eziandio di quegli assai dotti filosofi e teologi
per tutto il medio evo, tennero per le opinioni del Dottor
le, con quel calore che sa ogni cultore della storia lette-
di quell'epoca, senza che la Chiesa le avesse mai ripro-
in tempi in cui gli studi si svolgevano all'ombra e sotto
pendenza di lei. Il che non sarebbesi certamente avve-
se Duns Scoto avesse, come pretende il Renan, ammesso
riorità della materia generica in opposizione alla pura
ione di San Tommaso [1]. »

[1] *L'Aristotelismo della Scolastica nella Storia della filosofia, studi* del Prof. Salvatore TALAMO, cap. VIII, § III; Siena, 1881. L'Or-
Francescano sarà riconoscentissimo al Professore TALAMO della
coraggiosa difesa che fa di tutta la scuola Francescana, e che per
lunghezza ci duole di non poter qui riferire.

E qui dobbiam sventare un'altra calunnia, largamente propagata a danno del medesimo; che, cioè, il Dottor Sottile fosse astioso del Dottore Angelico, e perciò pigliasse senza pietà a combatterlo. No, egli non fu astioso nè di San Tommaso, nè di San Bonaventura, che parimente in più questioni combatte. Ciò è stato dimostrato a esuberanza da Federico Morin in un suo importante lavoro sopra il Dottor Sottile; nè per il poco studio che io ed il mio compagno abbiamo fatto sopra le opere dei due Dottori, crediamo che nel fondo del sistema differiscano l'uno dall'altro: e prima di noi se ne convinsero e l'affermarono altri; nè oggi in questa nostra opinione siamo soli. Tra'più antichi si leggano le *Controversiae catholicae inter Sanctum Thomam et Scotum super IV Sententiarum,* del Rada; le *Collationes Scoti cum Divo Thoma,* del Macedo; le *Collationes Theologicae, etc., conciliationes inter Alensem, Scotum et Bonaventuram cum Sancto Augustino,* del de Hauzeur; le *Controversiae inter Sanctum Thomam, Sanctum Bonaventuram et Doctorem Subtilem*, del Zamora: de'più recenti poi il voluminoso e gravissimo lavoro del Padre Girolamo da Montefortino: *Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa Theologica ex universis operibus eius concinnata iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis; Romae, MDCCXXVIII.* Pur troppo, molti libri sono nelle Biblioteche che più non conosciamo, e spesso a studio non vogliamo conoscere, e ci guardiamo bene dal ricordare e citare!

Sentiamo ora che cosa pensi del Dottor Sottile il valoroso Scheeben. « Sul finire del periodo classico (della Scolastica), al quale tuttavia appartiene per la potenza del suo ingegno, quantunque già sotto l'influenza di un altro spirito, apparisce (egli dice) e primeggia Duns Scoto, *Doctor Subtilis* (1266-1308), discepolo e poi successore nella cattedra di Frate Guglielmo Ware (Varro) in Oxford, che primo di tutti si pose avversario di San Tommaso. Fornito di straordinaria perspicacia, egli più che

altro tolse a criticare le opere del secolo XIII, piuttosto che trarne profitto per accrescere il patrimonio lasciato da' suoi predecessori. In lui l'erudizione positiva è relativamente mediocre, nè come i suoi predecessori compose alcun Commentario sopra la Scrittura per prepararsi ai lavori speculativi. E però egli non ci lasciò alcun'opera propriamente sistematica [1]. Le sue sottigliezze, il suo continuo prurito di critica, e il suo stile oscuro e diffuso rendono la lettura delle sue opere assai più difficile di quella de' teologi precedenti; ed è verosimile che qualche autore non ne abbia letto il testo originale [2]. »

Noi consentiamo pienamente in questa critica dello Scheeben; ma aggiungiamo che nelle opere del nostro Dottore s'incontrano ad un tempo stupende cose, e che (rispetto alla Teologia), se dal suo lavoro su i libri delle Sentenze, dalle *Quaestiones quodlibetales*, ossia *Quaestiones disputatae*, si togliessero certe sottigliezze che non riguardano punto il domma, ne resterebbe un corpo di stupende teorie da trarne grande profitto nella spiegazione delle dottrine teologiche. « Il principale suo lavoro

[1] Qui l'illustre Professore s'inganna. Già il TRITEMIO ci aveva detto, che era stato « in divinis Scripturis eruditus »; e fra l'altre cose avere scritto: « Commentarios in Evangelium et Apostolum, aliosque varios composuisse tractatus. » Il medesimo ha Guglielmo EYSENGRENIO: « Lucubrationes (egli dice) in sacra quatuor Evangelia et Epistolas Pauli absolvit. » Il medesimo scrive SISTO SENESE: « Fertur scripsisse Commentarios in Evangelium et Apostolum; e quibus ipse fragmentum legi in *Epistolam ad Romanos* valde eruditum, ac sensu profundum. » Se poi lo Scheeben avesse consultato la *Vita* scrittane dal Wadingo, e lo Sbaraglia, avrebbe trovati i titoli di questi lavori: vale a dire, *Lecturam in Genesim: Commentaria in Evangelium secundum Mattheum: Commentarium super Epistolas Pauli: Commentarium in Apocalypsim: Postilla in Cantica Canticorum.* Che se non furono editi, e restano tuttavia ignoti in qualche Biblioteca, ciò non monta. Veggasi lo SBARAGLIA, *Supplementum, etc.* pag. 472 e seg., e *Ioan.* DUNS SCOTI *Opera omnia*, tom. I.

[2] *La dogmatique*, tom. I.

(prosegue poi lo Scheeben) è il grande Commentario fatto in Oxford sopra Pietro Lombardo, *Opus Oxoniense* (V-X vol. dell'edizione completa del Wadingo, con questo che la fine del tomo IV è tratta dai *Reportata Parisiana*, XI vol.); vengono appresso *le Quaestiones quodlibetales* (XII vol,) analoghe alle *Quaestiones disputatae* di San Tommaso; e finalmente diversi piccoli opuscoli sopra la metafisica e la teoria della conoscenza (III vol.). L'edizione più comoda dell'*Opus Oxoniense* è quella procurata da Ugo Cavello, francescano irlandese, in Lovanio nel Belgio, poi arcivescovo di Armagh, che l'arricchì di eccellenti scolii. L'edizione del Wadingo contiene il Commento del Licheto (fatto al principio del secolo XIII, e le lunghe aggiunte di Giovanni Poncio (sopra i primi tre libri), e quelle d'Antonio Hickey (sul IV lib.). Per riparare alla mancanza d'un insieme di vedute nella dottrina di Scoto, il suo discepolo Giovanni di Colonia ne aveva compilata una tavola alfabetica, intitolata: *Tabula generalis Scoticae subtilitatis* (Lyon, 1598). Altri ne ridussero la dottrina a mo'di somme, imitando quella di San Tommaso. Il primo fu Damiano Genez nel suo lavoro: *Oxoniense scriptum in faciliorem methodum redactum* (Valencia, 1598); poi, sotto una forma migliore e più grandiosa, Girolamo da Montefortino (Romae 1729, sei vol. in fol.). Ripigliò il metodo alfabetico Francesco da Varese nel suo *Promptuarium Scoticum* (due vol. in fol.), pubblicato in Venezia il 1690. Da questa esposizione (prosegue lo Scheeben) ognun vede che Scoto non può essere avuto per il continuatore della scuola Francescana; ma che fu fondatore d'una scuola novella, che da lui giustamente ebbe nome. Senza dubbio, egli esagera più d'un'idea di quelle che esistevano nella scuola precedente; ma alle vedute ideali di questa, egli contrappose la secchezza e la scabrosità de'suoi concetti, donde procedono i tratti più sporgenti del suo realismo eccessivo, che segue una via tutta opposta alla tendenza platonica della scuola precedente; e quindi avviene che parecchie

sue vedute combinino con quelle de' Nominalisti. Del resto egli si mette sempre contro a San Tommaso, e dai rapporti con esso si manifesta meglio il carattere del suo spirito[1] ».

Il lettore vede quanto sia libero questo giudizio dello Scheeben; ma è imparziale e ragionevole; e perchè imparziale e ragionevole, ben differente dal giudizio di coloro che di Scoto vorrebbero fare nientemeno che un Dottore da potersi difficilmente mostrare per cattolico, e piuttosto precursóre del razionalismo germanico. Per lo che non ho difficoltà di aggiungere, in servigio degli studiosi, eziandio le differenze che egli notò tra Scoto e San Tommaso: « Si può dire in generale (egli continua) che la differenza tra San Tommaso e Scoto consiste in questo, che il primo procede strettamente organico, e non ostante tutta la finezza delle sue distinzioni mantiene sempre l'unità ne' particolari, ossia il loro naturale e vivo legame; mentre Scoto, con moltiplicare le sue distinzioni, rompe quell'unità, senza però spezzare, come fecero i Nominalisti, il legame e la vita delle parti tra loro. In altre parole: il mondo è per San Tommaso un organismo animale perfetto, in cui l'anima mette fra tutte le parti una coesione intima e un mutuo rapporto; al contrario, per Scoto il mondo è un organismo a mo' di quello, come dice egli stesso, delle piante, le cui parti procedendo tutte dalla radice, vanno ciascuna pel suo indirizzo. Ma pe' Nominalisti il mondo non è che un accozzo d'atomi polverizzati, fra' quali non esiste che un rapporto esteriore ed arbitrario. Queste differenze, al punto di veduta generale, si riflettono per la più parte nelle dottrine particolari[2]. » Magnificamente detto. E rispetto alla teologia, chè della filosofia noi non ci occupiamo, erano le seguenti.

1. *Teodicea.* Rispetto all'unità di Dio, San Tommaso pone una differenza solamente virtuale tra le proprietà e la natura; Scoto,

[1] *La dogmatique,* tom. I.
[2] *Ibid.*

una differenza formale. Una sola differenza parimente virtuale vede l'Angelico nella Trinità fra la conoscenza e la volontà, tra il *dicere* e lo *spirare* produttivo; formale, Scoto. San Tommaso considera la spirazione dello Spirito Santo come un atto naturale egualmente che la generazione del Figliuolo, ed essenzialmente e formalmente a questa subordinata; Scoto la tiene per un atto libero, senza la detta subordinazione.

2. *Teoria della grazia.* San Tommaso suppone che la vita della grazia sia una trasformazione della natura dello spirito, in quanto essa è la comune radice di tutte le virtù soprannaturali; e per conseguenza egli vuole, che non solamente le virtù teologali, ma anche le morali siano sostanzialmente soprannaturali; e con ciò stabilì, rispetto al merito dell'uomo, un fondamento interiore che nasce dalla sua eccellenza, allo stesso modo che la remission de'peccati è subordinata alla virtù della grazia *gratum faciens.* Scoto rigetta questa teoria, e le sue vedute su l'unità organica della vita della grazia sono molto più estrinseche e superficiali. Secondo San Tommaso, i doni dell'integrità nello stato di giustizia originale sono intrinsecamente legati alla santità e posti sotto la dipendenza di essa; secondo Scoto, non sono legati e non si accostano che esteriormente.

3. *Teoria del peccato.* La differenza tra il peccato mortale e il veniale è più fondamentale in San Tommaso; più superficiale nella teoria di Scoto. Nel primo il peccato abituale dipende strettamente dalla perdita della giustizia abituale; in Scoto non ne procede che come un *reatus.* E però e'concepiscono e intendono differentemente l'opera della remissione dei peccati.

4. *Sopra Gesù Cristo.* San Tommaso insegna che l'unione ipostatica dell'umanità e della divinità è organicamente costituita; il che la rende più stretta e più feconda: Scoto concepisce la natura umana in Gesù Cristo così astrattamente, e l'isola per modo, che nega il valore infinito ed intrinseco de'suoi atti meritori. Scoto avrebbe più ragione su la teoria dell'assoluta

predestinazione di Cristo, cioè indipendentemente dal peccato originale, e quindi in quel che ne deduce circa l'immacolato concepimento di Maria, se anche qui non procedesse troppo astrattamente, e se San Tommaso non ritenesse la sostanza della stessa dottrina [1].

5. *Nella dottrina de' Sacramenti.* Scoto altera il rapporto obbiettivo de' Sacramenti con Gesù Cristo, egualmente che la vera natura e l'importanza del carattere sacramentale; spezza il legame organico degli atti del penitente con quelli del sacerdote che assolve; concepisce la transustanziazione non come un cangiamento produttivo, ma come una sostituzione del corpo di Gesù Cristo alla sostanza del pane annientato. Il contrario tiene San Tommaso.

6. *In morale.* San Tommaso insiste con forza sopra la natura delle cose e sopra il fine estrinseco degli atti, per determinarne il valore morale; Scoto si richiama piuttosto alla libera volontà di Dio, e altera così la necessità e l'immutabilità della legge naturale, e sopra tutto i precetti della seconda tavola.

7. *Nella teoria della redenzione.* San Tommaso fa consistere il possesso beatifico del sommo bene nella visione di Dio; Scoto invece nell'amor di Dio, e mette il sommo bene specialmente nell'attività della volontà a lato della conoscenza, da cui più o meno la separa, invece di mantenerne l'unione.

Più tardi (conchiude lo Scheeben), la stima che si fece universale nella Chiesa per San Tommaso, mosse alcuni Francescani d'alto intelletto a confrontare le differenze dell'uno con

[1] Dubitiamo che l'Angelico s'accordi qui col nostro Dottore. Imperocchè, comunque si voglia interpetrare la mente di San Tommaso circa il domma della Immacolata Concezione, punto che non vogliamo nè crediamo utile porsi in discussione con molto calore, riguardo però all'altra tesi a cui accenna il chiaro teologo, sono troppo note le formali parole dell'Angelo delle Scuole: « Si homo non peccasset, filius hominis non venisset. » Sanct. THOM. part. III, *Sum.* quaest. I, art. I.

l'altro, e quanto fosse possibile a conciliarle. E' furono, tra gli altri, il Cardinale Costantino Sarnano, nella sua *Conciliatio dilucida omnium controversiarum inter Thomam et Scotum*, Venezia 1599; le *Collationes* del portoghese Macedo furono assai parziali e apertamente scotistiche: il Cappuccino francese Marco di Baudouin, nel suo *Paradisus theologicus*, fece un raffronto tra le dottrine di San Tommaso, di San Bonaventura e di Scoto: un Francescano Recolletto del Belgio, Matteo Hauzeur, nella sua *Collatio totius theologiae inter maiores nostros* (due vol. in fol., 1646 e 1652), fece altrettanto per Alessandro d'Ales, che egli chiama il Patriarca de' teologi, per San Bonaventura e Scoto, con un' appendice dove confronta le loro dottrine con quelle di Sant' Agostino [1]. » Fin qui lo Scheeben.

Ho voluto riferire intieramente il giudizio dello Scheeben perchè mi pare molto ben fatto e giusto; dove si vede chiaro come tutte le differenze tra San Tommaso e il Dottor Sottile si ristringano alla parte razionale o esplicativa del domma, e che quindi non si tratti neanche per ombra di errori teologici, o di razionalismo o criticismo che attacchino come che sia il domma, nè di pericoli vicini o lontani nel seguire la scuola scotistica, che ebbe fino agli ultimi tempi stupende glorie. Aggiungo però al giudizio dello Scheeben, che Scoto in qualcuna delle sue specolazioni sì teologiche come filosofiche fu più profondo ed organico dell' Angelico: ciò videro altri, che non dubitarono di affermarlo nettamente; tra' quali il Jourdain, di cui riferirò le parole. « Le opere di Scoto (egli scrive) sono i *Comentaria super libros Sententiarum* e su qualche trattato di Aristotile, le *Quaestiones quodlibetales*, le *Conclusiones* e *Quaestiones methaphysicae*, le *Quaestiones super logicam*, e un certo numero d'opuscoli, parte dei quali andò perduta o resta tuttavia inedita. Dai soli titoli di esse è chiaro ch' egli non lasciò alcun la-

[1] *La dogmatique*, etc.

oro che potesse stare a pari della *Somma* di San Tommaso, e
he lungi dall'eguagliarne le vaste ed alte vedute, la sua dot-
ina vuol essere valutata assai meno nell'insieme che ne'par-
olari. Di fatti, la qualità principale di Scoto fu la perspicacia,
de subito afferrava i differenti aspetti d'una questione e
indi ne sfuggiva le difficoltà dividendole; divisione che, oc-
rendo, spingeva fino agli ultimi limiti; sicchè l'avversario
restava sopraffatto. Quest'arte della controversia portata da
fino al più alto grado, colpì tutti i suoi contemporanei e gli
uistò il titolo di *Dottor Sottile,* che la posterità gli ebbe con-
nato. Ma e'non ebbe la potenza inventiva per comporre
proprio sistema; eccellente nello scoprire i difetti che s'in-
rassero in altri. Nè l'essere antichi, o l'aver molti seguaci,
lvava dalla severa sua critica. Egli correggeva l'errore
inque gli si presentasse, così ne' più minuti particolari,
e nell'essenzialità delle quistioni. Incredibile è il numero
 opinioni false o inesatte che annotò: da questo lato le
opere possono chiamarsi la rivista o l'*errata-corrige* della
sofia del secolo XIII... Però quando egli si addentra nella
afisica, allora adopra con gran profusione i ripieghi del
penetrante ingegno. Paragonate l'esposizione ch'egli fece
e prove dell'esistenza di Dio, con quella che s'incontra
e opere di San Tommaso: io non esito a dire che la su-
 per ricchezza di dottrina e per la connessione dei punti
cipali che la compongono. Tutti e due sono d'accordo,
Dio si dimostra per le sue opere, e che l'argomento di
t'Anselmo nasconde un paralogismo: ma mentre l'Angelico
imita ad esporre cinque generi di prove tratte dalle crea-
, e tutte, più o meno, già svolte dallo Stagirita, Scoto segue
processo assai più scientifico. Egli incomincia dallo stabi-
che nella serie delle cause efficienti, delle cause finali,
ll'ordine della perfezione esiste necessariamente un ultimo
ine, di là dal quale la mente non può concepirne altro.

Poi mostra che questo termine dev'essere infinito, sia come causa efficiente, sia come causa finale; sia perchè concepisce e intende tutto ciò che è intelligibile, sia perchè è sovranamente perfetto... Non è meno notevole la discussione che fa circa l'unità di Dio. E'non esita a porre questo domma capitale fra le verità accessibili all'umano intelletto, e ne reca solidissimi argomenti tratti dall'intelletto, dalla bontà e dalla potenza infinita, dalla definizione dell'essere infinito e dell'essere necessario, e infine dalla nozione dell'onnipotenza [1]. »

Scoto dunque fondò una scuola novella, certo a detrimento della vera e primitiva scuola Francescana; ma non sì che quella cessasse: nè fu ignobile scuola quella di Scoto. Lo spirito dell'Ales e di Bonaventura restò nell'Ordine, e a quando a quando uomini d'ingegno, somiglianti ad essi, la continuarono, non senza gloria, e senza che fosse fatta la minima opposizione. Tra i moltissimi Dottori Francescani che seguitarono e interpretarono le dottrine dell'Ales e del Serafico, mi basterà citare i nomi di Alessandro di Alessandria (1303) [2], San Giovanni

[1] *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* tom. II, chap. II. Innanzi di por fine a queste osservazioni intorno a Scoto, non possiamo passarci dal richiamare l'attenzione del lettore sopra le sue profonde speculazioni metafisiche circa l'unità dell'essere, la creazione e il modo di formarcene un concetto razionale insieme e ortodosso; circa l'unità organica, per la quale soltanto, egli dice, hanno essere e vita le cose tutte dell'universo, che dalla più eccelsa alla più infima sono intimamente legate fra di loro in reciprocanza di uffici; teoria allora non comune, e che si rapporta all'altra dell'unità della materia dal medesimo professata e da San Bonaventura e di cui noi largamente parlammo nel nostro lavoro: *Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche del Serafico Dottor San Bonaventura,* ecc. e che ora trova la più bella conferma dal progresso delle scienze fisiche e naturali; e inoltre circa la percezione intellettiva del singolare, il cui modo di spiegarla fu poi nella sostanza seguito dalla quasi universalità dei filosofi.

[2] « Fuit Lector sacri Palatii (dice lo SBARAGLIA), ab antiquis plerumque dictus *Alexander Lombardus,* et aliquando etiam *Alexander*

Capistrano [1], Guglielmo Vorrilong (1460) [2], Niccolò di Nyse (1500) [3], Stefano Brulifer (1520) [4], Bonaventura de Cineri-

...nor... Benedictus XI litteras dedit *pro magisterio* Fratris Alexandri ...oritae, quae ex *Regesto Vaticano* citantur a Petro DE ALVA in *Indi-...o Bullarii Seraphici.* » *Supplementum etc.*, pag. 10. Se ne veggano ...vi i lavori coi respettivi titoli.

[1] Veggasi il *Tableau synoptique de l'histoire de tout l'Ordre Séra-...que etc. par le* P. Marie-Leon PATREM; Paris, 1879.

[2] Veggasi il WADINGO, *Annales,* all'anno 1464 e 1470, e *Scriptores ...t. Min.* pag. 103; e lo SBARAGLIA, *Supplementum,* etc. pag. 332. Io ...eggo i suoi commentari sopra i libri delle sentenze con questo ...lo: *Guillelmus Vorrillong super quatuor libris sententiarum noviter ...rectus et apostillatus:* in fine poi del volume si legge: *Viri celeber-...i atque profundissimi magistri Guillelmi de Vorrillong sacre theo-...e professoris eximii. Ordinis Fratrum Minorum, opus super quatuor ...os sententiarum feliciter consumatum est. Venetiis per presbyterum ...etum Locatellum Bergomensem. Impensis vero D. Lazari de Soar-... quinto idus iulius, anno secundo et quingentesimo supra millesi-...m.* Se n'era già fatta un'edizione in Lione il 1488, e una terza fu ...a in Parigi il 1503. Erra il WADINGO dicendola del 1519.

[3] « Nicolaus de Nyse, non *de Nicia* (dice lo SBARAGLIA), ut inquit And. ...ottus in *Syllabo script. Pedemont.* iuxta pravam Horatii Diolae ...oniens. *Chronich. Sancti Francis.* III part. lib. VI, cap. 40 transla-...em ex hispano; praedicator dicitur famosus ab auctore coaevo in ...*moriale Ordinis...* eique vita functo positum fuit sequens epitha-...um in aede capitulari Coenobii Rothomagensis, quod refert Haroldus ...*Epitome Annalium* (Wadingi) »: e diceva: « Hic iacet Pater observatis-...us cum scientia tum virtutibus illustris, Frater Nicolaus Denisse, qui ...doctrinam morumque gravitatem Guardianus, Custos ac Provinciae ...nciae Vicarius pluries extitit. Post longam vero, quam nedum verbo ...ribusque, sed et scriptis spectabilem duxit in Ordine vitam, obiit ...no Dom. MDIX, die XVIII maii. » *Supplementum* etc. pag. 560. Se ne ...gano quivi le opere e i titoli.

[4] « Stephanus Brulifer... bis in quatuor Sententiarum libros egit: ...num Parisiis *Scriptum Scoti* interpretando, deinde Metis et Mogun-... in *D. Bonaventuram Commentaria,* quae *Reportata* nominavit. » ...m, *ibid.* pag. 666. Se ne veggano quivi tutte le opere e i titoli.

bus (1586)[1]; oltre Bonaventura Boutamp e Francesco Viller (1504)[2]. È inoltre da ricordare, nel secolo XIV, Ranieri di Pisa, il quale compose una rivista alfabetica delle dottrine di San Tommaso e in parte anche di quelle di Alessandro d'Ales. Appresso dobbiamo aggiungere con parole di speciale riconoscenza quel che per il ristoramento della scuola dell'Ales e di Bonaventura fecero i Minori Cappuccini, e i nostri Recoletti del Belgio. Furono de' primi, Luigi Caspensis[3], spagnuolo, verso il 1640 (*Cursus Theologicus*), e più Pietro Trigos, parimente spagnuolo, morto il 1593, che aveva cominciato una grande *Summa Theologica ad mentem Sancti Bonaventurae*[4], ma che non condusse

[1] « Bonaventura e Cineribus, Italus, Regularis Observantiae, scripsit *Epitome* operum Sancti Bonaventurae; *Tabulam* item *uberrimam* in omnia opera eiusdem. » WADING. *Scriptores Ordinis* etc., pag. 56.

[2] *Tableau synoptique*, cit. « Franciscus Willer, Basiliensis sacrae Theologiae magister et ecclesiastes insignis, anno 1504, constitutus est cum quatuor aliis sociis Commissarius Apostolicus a Raymundo Cardinali Gurcensi, in Germania de latere Legato pro translatione corporum Sanctarum Virginum Kunegundis, Mechtandis et Wibrandis Eischelii in dioecesi Constantiensi facta, ex monumento apud *Acta Sanctorum* BOLLAND. die XVI iulii, ubi vocatur Praedicator Ordinis Minorum civitatis Basiliensis. *Compendium sacrae theologiae pauperis, seu alphabetum pauperum, divi Bonaventurae;* sed quod Ioannis Rigaldi Minoritae episcopi Trecorensis est; a se recognitum et mendis expurgatum edi curavit Basileae, an. 1501, in 4, per Iacobum Pfortzhemium, quod habetur Ferrariae in Bibliotheca Sancti Francisci.» SBARAGLIA, *Supplementum* etc., pag. 291.

[3] Veggasi lo SBARAGLIA, *Supplementum* etc., pag. 116.

[4] « *Summa* ab omnibus viris doctis merito in praetio habetur. Nam praeter difficiles Theologiae quaestiones ab ipso facillime enucleatas, variae et imperviae Sacrae Scripturae sententiae, Sanctorum Patrum interpretationibus adductis, exponuntur. Prodiit Romae, an. 1593, in fol. typis Vaticanis... deinde Lugduni, an. 1616. Ortus erat in nobilissimo Aragoniae municipio Calataiud, obiitque Neapoli in Campania, an. 1593, non sine sanctitatis opinione. » *Idem, ibid.* pag. 612.

più in là della Teodicea; e gli italiani, Pietro Capulzio[1] (questi era Minor Conventuale), morto nel 1626 *(in I et II Senten.)*; Francesco Coriolano[2], morto nel 1625 (*Summa Theologiae*, in VII vol. in foglio, di cui solo il primo vide la luce); Giovanni Zamora, morto nel 1649 (importante sopra tutto per la Teologia risguardante la Beata Vergine); Teodoro Foresto (*De Trinitatis mysterio in Divum Bonavent. commentaria*, Romae, 1634); Bartolommeo de Barberiis (*Cursus Theologicus ad mentem Sancti Bonaventurae*, due vol. in foglio, Paris, 1687); Gaudenzio Brixiensis (*Summa* etc., la più grande opera della scuola Bonaventuriana): il francese Bonaventura di Langres (*Bonaventura Bonaventurae, scilicet Bonaventura et Thomas, summa Theologiae*, tre vol. in fol. Lyon, 1653-1673); Marco da Bauduin (*Paradisus theologicus doctorum Angelici, Seraphici et Subtilis fonte irriguus* (Lyon, 1673); Marcello di Reggio (*Summa Seraphica Sancti Bonaventurae in scholae methodum*, Marsiglia, 1669, due vol. in fol.); Valeriano Magno (*De luce mentium*, Antuerpiae, 1643);

[1] « Petrus Capuleus Cortonensis, Provinciae Tusciae Minor Conventualis, theologus insignis, quem Rodulphius eius aequalis, lib. II, pag. 265, in Custodia Aretina laudat ab ingenii felicitate vitaeque probitate; rectis Veneto, Bononiensi ac Romano Sancti Bonaventurae Gymnasiis, ad Cupersan. in Apulia ecclesiam a Paulo V anno 1605 assumitur... *Commentarium* (suum) *in primum Sententiarum Divi Bonaventurae librum* prodiit Venetiis, an. 1622, in fol.. *Commentarium in secundum Sententiarum Divi Bonaventurae librum*, ibidem, ann. 1624. » *Idem, ibid.*

[2] « Calaber natione, Provinciae vero Romanae concionator ac definitor, suaeque Provinciae Cosentinae Minister, edidit... *Summam Theologiae ad instar Summae Sancti Thomae ex operibus Sancti Bonaventurae*, etc. in tomos septem in fol. distributam, ut constat ex Bulla Gregorii XV, initio primi tomi impressa *Breviarii Chronologici*, sed tantum tomus primus prodiit Romae anno 1622, typis Vaticanis, sumptibus Camerae Apostolicae. Reliqui sex tomi ob mortem auctoris, Ms. adhuc asservantur... Obiit Romae, an. 1625. » *Idem, ibid.* pag. 250. Si veggano ivi gli altri numerosi ed importanti suoi lavori.

Giovenale da Anagni (*Solis intelligentiae lumen indeficiens*, Augustae Vindelicorum, 1688); opere l'una e l'altra di alto valore filosofico; e finalmente Francesco Maria di Bruxelles (*Theologia Seraph.*, Gand, in quattro vol. in fol.). De'nostri Recolletti poi del Belgio meritano speciale menzione l'Hauzeur, già da noi sopra nominato, e l'Hennon (*Theolog. dogmatica schol.*), quantunque mostri delle tendenze alle dottrine di Scoto. Nè s'ha a dire estraneo alla scuola Bonaventuriana il nostro Frassen, teologo di alto valore [1]; il quale sebbene per sistema sia Scotista, cita sovente San Bonaventura, giovandosi assai delle sue dottrine e commendandole [2]. E finalmente, per tacere di altri, al tempo di Benedetto XIV mostrò quanto ancora fosse studiato nell'Ordine il Serafico Dottore e quel che valessero le dottrine di lui per le più importanti questioni teologiche, il nostro Padre da Carboneano, nelle sue note all'Antoine e nel suo celebre Trattato *De actibus humanis*. Egli dedicò tutta l'opera al suddetto immortale Pontefice, di cui era speciale teologo [3].

Premesse queste notizie su la storia della primitiva scuola Francescana, e la sua continuazione fin quasi possiam dire al termine dello scorso secolo; ci pare che il farla oggi rivivere sia del maggiore interesse dell'Ordine e della Chiesa: impe-

[1] Vedi *La dogmatique par* SCHEEBEN, etc. tom. I, cit.

[2] *Scotus Academicus, seu universa Doctoris Subtilis Theologia dogmatica* R. P. Claudii FRASSEN, *Ord. Min. Reg. Obs. Lectoris Jubilati, et Sacrae facultatis Parisiensis Doctoris;* Venetiis, apud Nicolam Pessena, 1744, volumi XII in 8° grande. Ve ne ha parecchie edizioni. Lo SCHEEBEN chiama quest'opera la più utile di quante ne ha la scuola scotistica; ed è verissimo. È un'opera magistrale condotta con un ordine ed una limpidezza non comuni.

[3] *Theologia moralis universa* R. P. Gabrielis ANTOINE *a* R. P. DE ÇARBONEANO *pridem notis et appendicibus ad usum Missionariorum, potissime ad sacros Christianorum ritus et Ecclesiae orientalis disciplinam spectantibus, amplificata* etc.; Venetiis, 1778, Volumi III. Nella seconda parte del primo volume è il trattato *De actibus humanis*.

rocchè è oggi la Chiesa fieramente combattuta; e la storia dell'Ordine nostro ci ricorda come nelle guerre che essa già ebbe a sostenere contro gli Albigesi, i Valdesi, gli Ussiti, i Wiclefiti, e contro Lutero e Calvino, i valenti suoi figliuoli combatterono numerosissimi con la voce, con gli scritti e col sacrificio della vita [1]. Una novella edizione delle opere del Dottor Serafico è di prima necessità a questo fine; ma non crediamo che basti: a nostro avviso, vi si dovrebbe aggiungere la pubblicazione di parecchi lavori, che tuttavia restano inediti. Essi, come abbiamo di sopra accennato, sono molti ed importantissimi, sia rispetto alla filosofia sia alla teologia. Ed anche gioverebbe, se non si ha a dir necessario, il ripigliare la pratica tenuta parecchi anni fa in Roma [2], di ristampare intanto

[1] *Beiträge zur Kirchengeschichte des* XVI. *und* XVII *Iahrhunderts Bedeutung und Verdienste des Franziskaner-Ordens in Kampfe gegen den Protestantismus von* P. GAUDENTIUS *Priester der nordtirolishen Franziskaner-Ordensprovinz, Lector der Theologie — Erster Band —;* Bozen, 1880. Druck und Verlag der J. Wohlgemuth' schen Buchdruckerei; *Geschicte der Norddeutschen Franziskaner-Missionen der Zächsischen Ordens-Provinz vom hl. Kreuz — Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Norddeutschlands nach der Reformation. Mit Unterstützung der Görres Gesellschaff herausgegeben von Franz Wilhelm* WOKER, *Pfarrer zu Halle a. de S.*—Freiburg in Breisgau Herder' sche Verlagshandlung, 1880.

[2] Fu sotto il Ministro Generale dell'Ordine, Bernardino da Montefranco. Vi si trattò della necessità di rilevare gli studi nostri, che tutti riconoscevano essere di troppo decaduti; e a questo fine, col consiglio specialmente del Padre Bernardo VAN LOO, allora Procuratore Generale de' Padri nostri Recolletti in Roma, e del Padre Antonio Maria DA RIGNANO, si propose la ristampa con le aggiunte, che oggi sarebbero indispensabilmente richieste in un'opera che data da quasi due secoli, della Teologia dell'Hennon; e sarebbe stato un segnalato benefizio renduto all'Ordine. Ma fuori del proporre e del consentire tutti nella necessità di un tale provvedimento, per l'ingrossar de' tempi, non se ne fece altro. Repeto che anche adesso quel consiglio tornerebbe opportunissimo; perchè, se non si ripigli senza indugi il filo della nostra storia e delle nostre

qualcuna delle opere *iuxta mentem Divi Bonaventurae*, che già abbiamo, facendovi quelle aggiunte che dallo svolgimento a cui è oggi la Teologia pervenuta son richieste, e senza le quali non potrebbero fornire una completa instituzione. Le une aiuterebbero a meglio intendere le altre. E con ciò noi coopereremmo ai sapientissimi provvedimenti del nostro beatissimo Pontefice e Padre, Leone XIII, il quale in San Tommaso intendeva di richiamare tutto quello che di grande, di bello e di utile ebbe la Scolastica; quella Scolastica, « cui in modo particolare i due gloriosi Dottori, l'Angelico San Tommaso ed il Serafico San Bonaventura, professori chiarissimi,... coltivarono ed illustrarono con eccellente ingegno, con assiduo studio, con grandi fatiche e con lunghe vigilie, e la lasciarono ai posteri ottimamente ordinata ed in molti e chiarissimi modi esplicata [1]. »

Ora noi, per contribuirvi quanto dalla pochezza nostra ci è consentito, invitati a mettere qualche antico documento a stampa per la solennità del prossimo VII Centenario del nostro Serafico Padre, oltre la Storia dell'origine dell'eresia Calviniana in Ginevra, scegliemmo, fra tutti, il *Tractatus de Anima* del nostro Giovanni della Rochelle, maestro di San Bonaventura, e il *Breviloquium super libros Sententiarum* di Frate Gherardo da Prato, che visse nei primi tempi della scuola Bonaventuriana, e forse fu discepolo del Santo. E rispetto a quest'ultimo, dirò come il primo pensiere di pubblicare il suo manoscritto mi nascesse vent'anni fa per la lettura della *Bibliografia Pratese* [2] del mio amico Cesare Guasti: ma, come tanti altri, fu

tradizioni, ogni ristoramento vero di studi fra noi tornerà impossibile, identificandosi la vita nostra scientifica con lo spirito e con la vita storica dell'Istituto.

[1] Encicl. *Aeterni Patris* etc.

[2] *Bibliografia Pratese compilata per un da Prato;* Prato, per Giuseppe Pontecchi, 1844.

un pensiere e nulla più, che non avevo, peraltro, mai dismesso interamente. Ed ora l'aver avuto occasione di ripigliarlo e di metterlo ad effetto, confesso che mi torna di vivissima compiacenza, anche perchè posso così mettere in chiaro l'origine dell'Ordine nostro in questa città di Prato, e mostrarmi grato all'amorosa accoglienza che vi ebbi quattr'anni fa, in questo Convento di San Domenico, dopo un lungo e faticoso viaggio per l'Europa. Mi duole che non potrò dare dello Scrittore che assai ristrette notizie; essendo soltanto nota per la storia la doppia missione apostolica ch'egli compì in Oriente appresso i Greci ed i Tartari [1].

Nessuna città, in Italia, fornì per avventura tanti uomini celebri all'Ordine Francescano, nel suo nascere, quanto la città di Prato; e i primi cinque furono d'una stessa famiglia: cioè, Arlotto, Gherardo con altri due fratelli, de'quali non ci è pervenuto il nome, e il loro padre; e poco dipoi altri due, Adamo e Guglielmo, l'uno in seguito creato Vescovo d'Arezzo, l'altro mandato nella stessa dignità in Cina; questi e quelli, a quanto si dice, di famiglia grande, e tre, almeno, solenni Dottori dell'Università di Parigi [2]. Da ciò parrebbe che l'Ordine Francescano fin da principio riscotesse molta venerazione in Prato; e ne rimane avvalorata l'antica tradizione, che San Francesco, venuto qui di persona, ottenesse da'Pratesi un luogo per edificarvi un Convento [3]. Il Convento difatti fu ben presto edifi-

[1] Vedi il vol. II della mia *Storia universale delle Missioni Francescane.*

[2] Vedi il *Genealogicum et honorificum Theatrum Etrusco-Minoriticum* a P. Fr. Antonio a TERRINCA *Minorita anno Domini 1680 elaboratum;* Florentiae, 1682.

[3] Da quali documenti sia avvalorata questa tradizione lo dice la seguente nota d'una *Miscellanea* manoscritta di Michelangiolo Martini, a carte 122, esaminata da Cesare GUASTI, a cui son debitore di tutti questi preziosi documenti risguardanti l'Ordine nostro in questa cit-

cato; giacchè in una carta dell'Archivio Diplomatico fiorentino de' 12 settembre del 1233, proveniente dalla Propositura di Prato, si fa menzione dell'opera, cioè, della fabbrica del Convento di San Francesco[1]; e dell'anno 1284 abbiamo un pre-

tà. « A dì 28 febbraio 1747 (1748). — In questa sera, appena battute le ore 24, ritrovandomi nella bottega a uso di spezieria de' Pellegrini e Bindi, sulla cantonata che dalla piazza del Duomo conduce verso il Vescovado, dirimpetto alla Fonte, di proprietà delle monache di San Niccolao, dal Padre Innocenzio Pacini, Minor Conventuale, mi fu asserito per cosa indubitata, e di averla intesa da persone cappate di questo paese, che la Ricevuta che San Francesco d'Assisi fece al Comune di Prato in congiuntura che gli concesse il sito e il terreno per fare il monastero di San Francesco, e che per tanto tempo si era conservata in questo Archivio del Comune, fosse levata dal Senator Silvestro Aldobrandini, in tempo che era Commissario di questa città, ed in specie un giorno che vi andò per ritrovare alcune cose; e che di tal sacra memoria mancata se ne avvedessero quelli, che dopo di lui ebbero occasione di andare in detto luogo. » L'Aldobrandini (aggiunge il Guasti) fu Commissario di Prato nel 1708 (*Calendario Pratese*, VII, 56). Fa specie (egli prosegue) che nessuno erudito, nessuno de' vari spogliatori dell'Archivio municipale, facesse memoria di questo documento; e che il Commissario lo trovasse subito; e che nessuno se ne accorgesse allora; e che accorgendosene poi, si sapesse per l'appunto chi l'aveva involato. Volli, anni sono, farne ricerca in casa Aldobrandini, se mai l'avessero fra le reliquie, in qualche loro Cappella; ma n'ebbi per sicura risposta, che non l'hanno, nè sanno d'averlo mai posseduto. Con tutto ciò, può essere che quel documento sia una volta esistito nell'Archivio Municipale; ritenuta per vera la tradizione che il Miniati registra nella sua *Narrazione*, a pag. 78, scrivendo: « San Francesco, Convento de' Frati Francescani Conventuali, che ebbe principio da esso santissimo Santo l'anno 1212 fondato, ed eretto detto Convento a principio di sua santa vita, quale predicò in Prato nella Compagnia di San Francesco, che era allora una semplice Confraternità, secondo si sa, e si trova nelle Cronache di detti Frati e Convento, e vi fece tanto profitto, che invitò gli uomini a fondare detto luogo per loro divozione. »

[1] « Abbiamo nell'Archivio Diplomatico fiorentino una carta de' 12 settembre 1233, proveniente dalla Propositura di Prato, in cui si fa menzione

zioso documento inedito, dell'ordinamento che fece d'una casa di Terziarie Francescane in Prato Guidaloste vescovo di Pistoia [1]. Appresso, l'anno 1304, certa madonna Tobbia, *Domina*

dell'Opera di San Francesco. « Ego quidem Mainettus filius quondam Spedalerii, iacens infirmus, tamen sane mentis existens et recte loquens, volens componere meam ultimam voluntatem, in primis namque iudico, pro anima mea, *Operi Sancti Francisci* triginta soldos denariorum. » Ond'è agevole inferire, che dopo sett'anni dalla morte del Santo (1226), canonizzato nel 1229, si pensava a costruire, se non si era già costruita, la Chiesa che porta oggi il suo nome. »

[1] È un documento così bello che non possiamo a meno di non riferirlo per intero, benchè alquanto lungo. « Guidalostis miseratione divina Pistoriensis episcopus. Dilectis in Xpo filiabus Abbatissis sive Rectricibus dominarum religiosarum, que dicuntur Vestite Sancti Francisci, earumque sororibus tam presentibus quam futuris, de Prato eiusque districtu, nec non aliorum locorum Pistoriensis dyòcesis, vitam bonam et exitum gloriosum. Decet nos, ex iniuncti cura regiminis, Xpo famulantium piis votis annuere, et iustis petentium desideriis favorem benivolum impertiri. Ea propter, dilecte in Domino filie, vestris devotis precibus inclinati, vite vestre formulam a vobis et vestris posteris ad honorem Dei et Virginis gloriose, ac beati Francisci confessoris, salubriter observandam, infrascriptis distinctam Capitulis, duximus presentibus adnotandam. Que sunt hec. In primis, quod in festo Sancti Francisci vel infra eius octavam, prefate sorores congregate in unum, unam vel duas si viderint expedire discretas pariter et honestas eligant ex seipsis in suas Abbatissas, Rectricem vel Rectrices, que ceterarum curam gerant sollicitam et custodiam diligentem, eas exemplis et monitis salutaribus informando: cui vel quibus vestite relique, in hiis que Dei sunt, obediant et intendant. Habitum habeant humilem et honestum et portent similiter, videlicet superiorem tunicam et mantellum, nec alba nec nigra sit penitus, sed ad modum ordinis Sancti Francisci; inferiorem tunicam de panno albo, si voluerint, deferentes. Cordulis filo vel lino contortis utantur pro cingulo. Capillos ab aure inferius tondeant totaliter in rotundum, quos contegant velo albo. Indute cincteque omni tempore iaceant, nisi manifesta infirmitate cogantur. Horas suas persolvant Domino in hunc modum: dicendo xxiiij^or pater noster pro mattutino, semper cum salu-

poenitentiae de Vestitis, e figlia del fu messer Arrigo Medico, figliuolo di messer Convenevole da Prato, eleggeva la sua sepoltura nel luogo de' Frati Minori in qualunque terra le avve-

tatione Virginis gloriose; pro vesperis autem xij; pro prima, tertia, sexta, nona et conpletorio, pro qualibet istarum, septem; et orent pro defunctis. Possint tamen dicere duas vel tres horas simul, occasione laboris. Ieiunent vero a festo Omnium Sanctorum usque ad Nativitatem Domini, et etiam Quadragesimam maiorem. usque ad Resurrectionem Domini. Aliis autem temporibus ieiunent solum feria sexta, cum reliquis ieiuniis ab Ecclesia institutis. Sed tempore manifeste necessitatis, non teneantur ieiunio corporali. Verum ut ex congregatione mutua ferventius animentur ad bonum, volumus ut semel in mense, die quam duxerint eligendum, omnes ad ecclesiam Sancti Francisci de Prato mane conveniant, missarum sollempnia et verbum Dei devotione qua convenit auditure. Et quia frequens confessio non solum a malo preservat, sed in bono corroborat, volumus ut sorores omnes et singule supradicte, ad minus semel in mense, debeant confiteri. Postremo vero, quia religionis ager non potest bonorum operum uberes fructus producere, nisi per correctionis diligentiam et culturam a vitiorum spinis fuerit expurgatus, volumus et mandamus ut Abbatisse vel Rectrix aut Rectrices que pro tempore fuerint memoratarum Vestitarum regimini constitute, easdem moneant et inducant honeste incedere, ab omni inhonesto loco et sotietate cavere, munditiam mentis et corporis diligentius conservare, pure ac frequenter orare, in exercitiis licitis manibus propriis laborare, in ecclesia cum silentio sine multiloquio permanere, omnibus honeste ac humiliter respondere. Contrarium vero facientes predictis, auctoritate nostra Discrete corrigant, puniant et reforment, penas et penitentias delinquentibus imponentes. Et si alique inobedientes et rebelles existerent, aut vitam suam ducerent inhoneste in scandalum proximorum, volumus ut auferatur ei habitus vite huius et formule, et de collegio isto eiciantur per supradictas Abbatissas seu Rectrices; prius super hoc requisito consilio Guardiani et aliquarum Discretarum huius congregationis. Ceterum, ne a mulieribus inhoneste se gerentibus, sub vestri specie habitus, possit fame vestre claritas obfuscari; sub pena excomunicationis, auctoritate presentium, inhibemus ne aliqua mulier vestrum predictum habitum deportare presumat, nisi vestre fuerit obedientie et congregationi subiecta.

nisse di morire; lasciando di tutti i suoi beni eredi i poveri di Cristo, e dando a' suoi commissari, Frate Grimaldo da Prato e Frate Ranieri degli Adimari dell'Ordine de' Minori, facoltà di potere amministrare, vendere ed alienare un orto di sua proprietà insieme con una casa posta sopra di esso, e la parte che le spettava contigua ad esso orto e casa, presso i fossi della Porta di Capodiponte verso la Porta a Corte[1]. E final-

bservatione vero omnium predictorum, volumus Guardiani Fratrum Minorum de Prato, qui pro tempore fuerit, obtemperare consiliis et doctrinis, cui in predictis conmittimus vices nostras. Si que vero domine voluerint hanc vitam accipere, veniant ad Abbatissas, que diligenter inquirant si est persona bone fame et honeste. Et si invenerint eas ad hoc ydoneas, concedant eis pannos, tenentes eas in probatione usque ad annum. Finito vero *(anno)* probationis, si bene se habuerint, recipiant eas ad professionem, quam quelibet faciat in hunc modum. « Ego domina . promitto Deo et beate Virgini et beato Francisco, toto tempore vite mee, vivere in ordine et vita data dominabus de Prato, que dicuntur vestite, per venerabilem patrem dominum Guidaloste episcopum Pistoriensem ». Et nulli post hanc professionem licebit ad seculum redire, vel alium habitum assumere, nisi forte intraret aliquod monasterium canonice approbatum. Si qua autem aspiciens retro apostataverit, nos Guidaloste episcopus Pistoriensis, ex nunc pro tunc, eam excomunicamus in scriptis. Et volumus et mandamus quod, ad requisitionem dictarum Abbatissarum, denuntietur publice excomunicata in Plebe pratensi. Si que autem domine huius Ordinis in observandis predictis capitulis vel aliquo predictorum fuerint negligentes, nolumus eas obligari ad culpam, sed ad penam: excepto duntaxat capitulo de egressu huius religionis, quod quidem post factam professionem fieri non possit absque peccato mortali. Et auctoritate qua fungimur indulgentiam quadraginta dierum concedimus specialem dominabus vestre religionis, que in primo die veneris cuiuslibet mensis convenerint ad ecclesiam Beati Francisci de Prato. Dat. Prati in claustro Plebis, tertio die exeunte septembre, tertiadecima *(Indictione)*. Millesimo. cc. lxxxiiij°. » *Archivio Diplomatico fiorentino*, provenienza di Santa Croce di Firenze.

[1] *Protocollo di Obizzo da Pontremoli.*

mente nel *Supplemento alla vita del Cardinal Niccolò* trovasi citato un istrumento rogato da Convenevole di Acconcio da Prato, in Avignone il 7 giugno del 1317[1].

Messa così in chiaro l'introduzione dell'Ordine Francescano in Prato, e il molto favore che vi trovò, vegnamo alla famiglia di Frate Gherardo, rendutasi tutta Francescana. Che fosse grande famiglia è affermato da tutte le cronache che parlano di Frate Arlotto: il Wadingo chiama il loro padre *nobilem valde et generosum virum*[2]; e « in certi manoscritti (scrive l'Autore della *Bibliografia Pratese*) dicesi figliuolo di messere Aldobrandino de' Sillani, nobile casata[3] »: la Cronaca poi inedita de' XXIV Generali aggiunge, che fosse uomo assai prode in armi[4]. Di Arlotto, già dottore dell'Università di Parigi, ci fa sapere soltanto che venne eletto Ministro di tutto l'Ordine nel Capitolo generale celebrato in Milano il 1285[5]; ma nol governò che

[1] A pag. 45. Voglionsi, inoltre, qui ricordare i *Capitoli della Compagnia della Santa Croce di Prato,* dei 17 d'aprile 1295, il cui testo venne pubblicato da Cesare Guasti nel periodico *L'Eccitamento* di Bologna nel 1858. Questa Compagnia si adunava al luogo de' Frati Minori. E tra i fratelli vi è registrato *Frate Ugo da Ripamancia, alias Panziera;* il quale scrisse *alli spirituali fratelli della Compagnia del Ceppo di Prato,* una lettera nel 1312, *delle parti di Levante,* già da me pubblicata nella mia *Storia universale delle Missioni Francescane,* e ultimamente nella mia *Bibliografia Sanfrancescana.* Questi *fratelli* fanno riscontro con le *sorelle* benedette dal Vescovo Guidaloste.

[2] « Minister Generalis, Frater Arlottus de Prato,... habuit sub eodem Instituto consodales, suum genitorem, nobilem valde ac generosum virum, et tres fratres germanos, sui per omnia similes et virtutis imitatores. » *Annal.* tom. V, ad an. 1286, n. I.

[3] Num. 12.

[4] « Iste Frater Arlothus de Prato habuit in Ordine patrem, venerabilem militem, et tres germanos Fratres. »

[5] « Undecimus Generalis Minister fuit Arlothus de Prato, magister de Provincia Tusciae, electus Mediolani in Capitulo Generali, anno Domini 1285. »

un anno, e in Parigi morì ed ebbe sepoltura [1]. Come maestro in quella Università, e'dovè spiegare i libri delle Sentenze: ma fin qui non se ne ha traccia. È conosciuto soltanto come primo autore delle *Concordanze Bibliche*, e per la fama che godeva universale d'insigne teologo e filosofo, il primo fra tutti i dialettici della sua età [2]. Vorremmo credere che parimente Dottore in quella celebre Università fosse stato il fratello suo Gherardo; ma in nessuna memoria antica gli è dato questo titolo: tuttavia il suo *Breviloquium super libros Sententiarum* mostrerebbe che fosse pervenuto a quell'onore, e che di proposito si fosse occupato de'grandi studi filosofici e teologici di quel tempo.

Dal nostro Salimbene impariamo che fece con lui i primi suoi studi nell'Ordine, in Pisa l'anno 1247, donde dipoi con altri venne inviato allo studio di Tolosa [3]; ed inoltre, che era lettore nell'Ordine quando venne inviato legato apostolico ai Tartari [4].

[1] « Sed cum idem Frater Arlothus per annum in officio vixisset, appositus ad Sanctos Patres est. Parisiis requiescit. »

[2] « Arlotto nato in Toscana, nel Castello di Prato, General Ministro dell'Ordine de'Frati Minori, huomo in questi tempi dottissimo: secondo alcuni superò in questa età ogni dialetico, e fu gran teologo et ancora philosopho. Costui fu quel che compose le Concordantie del Vecchio et Novo Testamento, et sopra la Santa Bibbia scrisse alcun'opera degna. » *Supplemento del Supplemento delle Croniche di Frate* Giacobo Philippo Da Bergamo, all'anno 1291. Veggansi per le sue opere, *Scriptores Ordinis* del Wadingo e il *Supplementum* etc. dello Sbaraglia.

[3] « Tunc supervenerunt duo fratres de Tuscia, qui ibant Tholosam ad studium, scilicet frater Gerardus de Prato, germanus fratris Arlotti, et frater Benedictus de Colle. Hi tunc temporis diaconi et iuvenes et boni scholares erant, et mecum studuerant pluribus annis in Pisano conventu. » *Chronica* Fr. Salimbene, pag. 139.

[4] « Lector Tusciae, qui ivit ad Tattaros, fuit frater Gerardus de Prato, cum quo habitavi in conventu Pisano, quando eramus iuvenes. Hic fuit germanus fratris Arlotti, qui conventavit Parisius, et factus est cathedralis magister. » *Ibid.*, pag. 86.

La Cronaca poi de' XXIV Generali ci dice, che compagno in Parigi del Ministro Generale Frate Bonagrazia di Bologna, venne scelto a farvi eseguire la sentenza data dai Padri a ciò deputati, sopra le opinioni di Frate Pietro Giovanni Olivi circa la maniera onde l'anima si ha da dire forma dell' uman corpo: sentenza da lui docilissimamente accettata. Ecco il racconto a parola della Cronaca. « L'anno del Signore 1282, il Ministro Generale (Bonagrazia da Bologna) tenne il capitolo in Argentina, provincia di Alemagna;... e l'anno appresso 1283, secondo che quivi era stato definito, venuto a Parigi, raccolse dalle dottrine di Frate Pietro Giovanni Olivi tutte quelle proposizioni che non parevano sonar bene, e le sottopose all' esame dei Frati, Dragone, Ministro di Francia, Simone Garav, Simone di Hensi, Arlotto di Prato, tutti maestri in sacra Teologia; aggiuntivi Frate Riccardo di Middleton, Egidio di Bensa e Giovanni di Murro, baccellieri in quella Università; i quali accuratamente esaminate e discusse quelle proposizioni, alcune come pericolose e che non ben suonavano ne riprovarono. Il quale giudizio autenticato del loro sigillo, mandarono per lettera a tutti i Frati: e fu detta la lettera de' sette sigilli. E il Generale con essa recossi ad Avignone, per finirla con quelli che le sopra dette riprovate proposizioni sostenevano. Ma qui caduto gravemente infermo, commise a Frate Gherardo da Prato suo compagno d'interdire, giusta la decisione de' sopra ricordati Maestri e Baccellieri, fatta in Parigi, e di raccogliere tutti i libri di Frate Pietro Giovanni Olivi, e ordinare che nessuno ardisse insegnare o tenere il contrario di quello che nella lettera de' sette sigilli era contenuto... E Frate Pietro Giovanni anch' egli pienamente l'approvò con queste parole: Io Frate Pietro Giovanni accetto su la parola de' nostri Maestri quel che si contiene nella lettera de' sette sigilli, fatta da essi per obbedienza al Ministro Generale: credo che avessero sano intelletto nello scriverla, e conforme a questa mia credenza

to il loro giudizio, rivocando tutto ciò che in contrario
i scritto o insegnato [1]. » Dopo di che, a me pare che certi
ri non dovrebbero tornare ad ogni istante sopra la sua
ne, quasi che nel senso che non bene sonava fosse stata
tamente da lui sostenuta, e propagata a danno della ve-
Ora vegnamo al manoscritto di Frate Gherardo.

Sub decimo Generali Bonagratia de Bononia. Anno Domini 1282
r Generalis (Bonagratia de Bononia) tenuit Capitulum Generale
entina,... et anno Domini 1283 idem Generalis iuxta definitionem
inensis Capituli, visitando Parisiis venit, et omnia quae in do-
Fratris Petri (de Oliva) male sonare videbantur, recolligens, ipsa
inanda et examinanda exposuit Fratribus Draconi, Ministro Fran-
hanni Garav, Simoni de Hensi, Arlotho de Prato, sacrae Theo-
magistris, nec non Fratribus Richardo de Mediavilla, Aegidio
sa, et Iohanni de Murro, Parisiis Bachallariis. Qui super his ma-
liberatione praehabita, quaedam tamquam periculosa et male
a reprobarunt. Quam reprobationem sub eorum sigillis universis
us per litteras trasmiserunt, quae septem sigillorum littera fuit
Cum qua littera dictus Generalis venit Avenionem, ut ibi dictae
ne compesceret quoad illos reprobatos articulos sectatores. Et
n esset graviter infirmus, praecepit Fratri Gherardo de Prato
uo, ut iuxta determinationem factam Parisiis in concilio dictorum
rorum et Bachallariorum, interdiceret, et colligeret libros dicti
Petri Iohannis, et quod nullus auderet aliquid dicere vel facere
contenta in dicta littera septem sigillorum;... et eodem tempore
Frater Petrus praefatam determinationem contentam in dicta
septem sigillorum approbavit, et si quae in oppositum dixerat
bis revocavit; Ego Frater Petrus Iohannes in verbis Magistrorum
um, quae continentur in littera septem sigillorum, quae ad re-
nem vener. Patris Fratris Bonagratiae tunc Generalis Ministri per
tiam responderunt, credo ipsos sanum intellectum habuisse, et se-
n ipsum quem credo habuisse se in verbis illis, illa verba accepto
io, et quidquid eis contrarium dixi vel scripsi, vel docui, revoco.»
a rettitudine d'intenzione e della purezza della fede di Frate Pietro
i Olivi non può cader dubbio di sorta. Oltre l'umile sua sottomis-
decreti del suo Superiore D'Acquasparta, dal quale, sia detto di

Due soli esemplari ne sono conosciuti [1]; uno conservato nella Roncioniana di Prato, scrittura del secolo XIV; l'altro della Vaticana, del XV. Il primo appartenne già a' Francescani di questa città, come si vede dalla seguente nota che ha in fine: *Iste liber ē deputat. ad usum frīs Laurentij filij Laurentij de Prato:* poi in carattere più recente, forse del XV secolo, seguono queste altre parole: *Praesens liber est mei Iuliani Harene, artium Doctoris.* Il manoscritto è in pergamena, in 8°, scritto a doppia colonna, in bel carattere e ben conservato: mancano però le lettere maiuscole d'intestazione ai capitoli, cominciando dal libro III, che l'amanuense non si sa per quali ragioni non con-

passata, non era veduto di buon occhio per la sua tenacità nella rigida osservanza della Regola e perciò da alcuni se ne volevano diffamare le dottrine, abbiamo una sua lettera di somma importanza anche per la storia del domma cattolico, in cui dimostra e sostiene con calzanti argomenti L'INFALLIBILITÀ DEL ROMANO PONTEFICE, facendo così esplicita professione di questo domma quasi sei secoli innanzi che il Concilio Vaticano con la sua autorità lo raffermasse. La lettera è scritta l'anno 1295 e indirizzata al Padre Colorado. Comincia: « *Reverendo Patri in Christo Fratri Colorado* DE OFFIDA, *Pater Iohannes* OLIVI etc. » Ci duole di non poter riportare questo interessantissimo documento inedito, esistente nella Biblioteca Borghesiana in Roma, e almeno darne più estesa notizia. Nè l'illustrissimo signor Principe Borghese, proprietario del detto manoscritto, nè il suo Bibliotecario Ludovico PASSARINI, per quante pratiche e istanze facessimo in Roma, permisero mai di leggerla e molto meno trarne copia o prenderne appunti. Volevamo inoltre leggere e copiare il brevissimo, ma prezioso documento, inserito fra le opere del nostro Frate Guglielmo DE MURA, che ha il titolo: « *De iis in quibus dissentiunt Frater Thomas et Frater Bonaventura* », il quale, oltre che per questi nostri studi, avrebbe potuto giovare anche per l'edizione che si sta facendo delle opere di San Tommaso. Ma ogni preghiera fu inutile. Tanto gelosamente que' signori custodiscono i manoscritti da impedirne ogni uso e profitto!

[1] Lo SBARAGLIA ne ricorda un altro, « quod manuscriptum habebatur in Monasterio Lyrinensi in Gallia »; e cita il Catalogo Montfaucon, tom. II, pag. 1259. *Supplementum* etc., pag. 307.

nuò. Ha ventisei carte non numerate. Il frontespizio è in carta scrittura a stampatello recente, e dice: *Breviloquium Fratris Gerardi de Prato. De veritatibus Theologiae.* È rilegato in pergamena, segnato tra'manoscritti della Roncioniana *Q. II, 26, n. 11.* E questo è il Codice che noi pubblichiamo, dopo di averlo collazionato col Vaticano, che ci diede non poche ed importantissime varianti. Anche questo è pergameno, di carte sessantadue, benissimo conservato, e legato con lusso. Ha in principio il titolo seguente: *Breviloquium Fratris Gerardi de Prato super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi;* e termina con queste parole, che ne mostrano la provenienza: *Explicit Breviloquium Fratris Gerardi de Prato super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, scriptum in Sancto Gregorio Majori de Venetiis et completum tertio idus Februarii 1449 per quemdam pauperem Monachum, qui se committit orationibus piorum lectorum, ut sicut ad eorum utilitatem paululum laboravit, ita eorumdem suffragiis sublevetur. Deo gratias, Amen.* Nella Vaticana sta tra'Codici del fondo vaticano col numero 3159.

Del suo intrinseco valore dirò, che è un succosissimo e bene ordinato compendio della dottrina dell'Ales e di San Bonaventura, e delle sentenze comuni a que'dì alla Scolastica; e perciò stesso è un autorevole documento della primitiva scuola Francescana, e delle dottrine che s'insegnavano nella celebre Università di Parigi, e insieme una guida a studiare le opere di que'due insigni Dottori e de'rimanenti, non che de'manoscritti nostri di teologia di quel tempo. A questo fine lo pubblichiamo. E perchè possa meglio giovare all'intento, l'abbiamo corredato di riscontri con le opere suddette e con altre; così che i lettori si troveranno aperto e facile il cammino per tornare alle grandi opere della Scolastica e conoscerne tutta l'importanza. Non mi nascondo che si sarebbe potuto fare un lavoro assai più pieno e perfetto: ma in mezzo ai gravissimi lavori del settimo volume della *Storia universale delle Missioni*

Francescane, non esclusi altri studi, appena mi fu possibile
sacrarvi qualche ritaglio della giornata. Tuttavia ho fi
che, se a'Lettori e a'giovani dell'Ordine nostro non rincre
percorrerlo, gli studi nostri potranno ritrarne qualche
profitto. S'ingannerebbe però grandemente, chi stimasse
questo ritorno alla Scolastica bastasse da sè solo a comba
con successo a'dì nostri in difesa della vera scienza e
Chiesa. Niun di noi può ignorare che oggi si assale feroce
l'una e l'altra in nome della ragione, di quella ragione
vorrebbe far credere essere l'unica e vera guida dell'u
spirito; come se la religione e la Chiesa non avessero s
insegnato, che la ragione (dirò con un chiaro Scrittore)
dono di Dio, un lume divino partecipato all'animo umano,
la luce è distribuita dal sole agli occhi degli uomini; e
se la Chiesa non volesse, che il culto stesso non sia con
alla ragione: *Rationabile obsequium vestrum*. La Chiesa con
come eretica la proposizione, che una cosa possa esser
logicamente vera e razionalmente falsa, e per converso.
que non solo non mette alcuna antinomia tra la ragion
fede, ma proscrive la dottrina, che le verità della fede
sero ripugnare alla retta ragione, insegnando tuttavolt
taluni veri rivelati le sieno superiori. Or *superiore* e *con*
sono due idee diversissime. Il contrario esclude il cont
ma l'inferiore s'accorda benissimo col superiore. La
comune lo dice; cosicchè nulla vi ha che contraddica
umana ragione, in riconoscere che la fede è superiore.
dunque l'antagonismo logico, per cui si vuol porre con
pugnante la fede alla ragione, e questa a quella? E pur
fatto è il pronunziato fondamentale della scienza moder
tutti i suoi innumerevoli rami! Ecco dunque come l'o
razionalismo, che si dà questo nome solo per antifrasi, stab
per base, a combattere la Chiesa, un pronunziato che la ra
stessa, se vuole serbarsi coerente a sè stessa, deve neces

mente ricusare; mentre la dottrina della Chiesa, che la fede soprastia alla ragione, si armonizza con la logica. Aggiungasi che essa dottrina, intendendo al perfezionamento morale, intellettuale, politico, civile ed anche economico degli uomini, lungi dall'esautorare la ragione, come i suoi nemici pretendono, se ne è giovata come sua utilissima ausiliaria, per menare gli uomini alla conoscenza del vero, al benessere civile, alla felicità eterna, che è il loro ultimo fine [1]. »

Adunque, allo studio profondo della rivelazione e della grande scienza degli Scolastici bisogna aggiungere oggi tutto quel corredo di altri studi, che ci metta in condizione di sventare gli attacchi, co'quali la scienza cattolica e la Chiesa sono oggi assalite; attacchi assai differenti da quelli del secolo XVI, benchè il fondo sia sempre lo stesso; come sempre medesima è la verità, che non può mutare nè perire. Oggi pertanto è necessario che, oltre le prove su le quali posano, come sopra inconcussa base, le verità cattoliche, che sono la Scrittura, la Tradizione e l'autorità della Chiesa, il teologo si adoperi a mostrare come quelle dottrine, non solamente non sieno contro la ragione, ma la ragione stessa dirittamente adoperata, le trovi, bene esaminandole in sè stesse, le più razionali, le più belle, le più intere, dalle quali pigliano lume e saldezza le stesse verità naturali; e che non vi è svolgimento, nè progresso sano di scienze naturali, che contraddica alla rivelazione. Gli eretici del secolo XVI pretendevano che la sola fede e la grazia bastassero alla salvezza; oggi non si riconosce più nè fede nè grazia; ma la sola ragione e l'ordine naturale. Segue da ciò, che la teologia a'dì nostri deve mirare direttamente contro il razionalismo, il naturalismo e il liberalismo, mostrando che al tutto soprannaturali sono le conoscenze teologiche, che mirabil-

[1] *Delle odierne accuse contro il Cattolicismo in nome della ragione, della scienza e della civiltà; Discorso dell'Avv.* Enrico CENNI; Torino, 1882.

nte l'una si connette coll'altra, e tutte compongono il fatto
pendo della rivelazione soprannaturale, e che l'uomo è
nente legato all'ordine sopra natura, da dover ad esso
to interiormente quanto esteriormente sottostare, senza
possa sottrarsene; tenendo nondimeno ferma la rigorosa
inzione che passa tra la fede e la scienza puramente
ana, tra la grazia e la natura; e finalmente si deve far
e avvertire il mutuo rapporto che l'ordine naturale e il
rannaturale hanno tra loro.

Iolti lavori abbiamo già relativi alle scienze naturali, dai
li si può trarre assai profitto; come sono, tra gli altri, gli
li dell'Abate Moigno [1]; e non ne mancano nella parte spe-
ativa, i quali verranno sempre più crescendo, a mano a mano
gli studi ecclesiastici si svolgeranno largamente. Nelle
vi note che potei raccogliere, mi sono servito specialmente
a Dommatica dello Scheeben, per la parte che, tradotta in
ncese, è stata fin qui pubblicata; e rispetto alla speculativa,
Trattati editi ed inediti dell'illustre nostro Arcivescovo di
nreale, Benedetto D'Acquisto [2], uno de' più grandi ingegni

Cito soltanto *Les splendeurs de la foi, accord parfait de la revé-*
on et de la science, de la foi et de la raison. Quattro grossi volumi
grande. Paris, 1877.

Il più profondo filosofo del nostro secolo, che il 1866 moriva vittima
a pastorale sua carità, assistendo i colerosi in Palermo. Numerose
le opere da esso date a luce, e la storia lo ha annoverato tra i più
ndi intelletti e scrittori, pe' quali la scienza diffuse immenso splen-
. Vedi il Capitolo IV della *Storia della Filosofia in Sicilia dai tempi*
chi al secolo XIX, di Vincenzio Di Giovanni, pag. 177, e il Conti,
endice al tomo II della sua *Storia della Filosofia.* E qui debbo ri-
are l'ottimo Padre Giuseppe Raimondi Da Marineo, custode del
ro Convento di Sant'Antonino in Palermo, dopo che ne venne con
gli altri suoi confratelli cacciato come religioso; il quale conser-
lo affettuosissima memoria del D'Acquisto, mi procurò tutte le opere
medesimo, quasi impossibili a trovare, e mi comunicò inoltre un

che abbiano onorato il nostro secolo: sopra i quali Trattati ecco quel che scriveva, qualche anno fa, l'egregio professore Vincenzio Di Giovanni: « Riesce il nostro filosofo (egli dice) assai ammirevole, quando entrando nella Teologia dommatica, va con la ragione a penetrare, per quanto si può, nei dommi della rivelazione, tirandone fuori quella scienza che è l'ossequio razionale della fede e come la filosofia della rivelazione... I *Trattati di Teologia* del D'Acquisto sono dommatici e razionali; la parte dommatica fa di tesi alla razionale... Sarei lungo a discorrere dietro l'Autore sui Trattati come vanno disposti nel libro; e mi tengo a dire che il D'Acquisto ragiona sul domma sempre cattolicamente, e nondimeno spesso ardito e originale; e trova l'azione creatrice inseparabile dall'essere dell'uomo; sì che opera nell'uomo e con l'uomo, onde l'atto creante ritorna a sè stesso. Dio è il principio e il fine; e l'uomo aderisce all'azione divina per la natura sua morale, i cui atti sono proprio posti da lui. Tanta rigorosa speculazione, che direi la metafisica de'dommi rivelati, è il pregio principale di questo libro del nostro Arcivescovo; il quale libro pare a prima giunta da poco, stando alla sola parte dommatica; ma entrato il lettore nella parte razionale, non trova più la scolastica di tanti altri trattati teologici, ma il filosofo de'nostri tempi, come che in veste un po'incolta e senza gli amminicoli dell'erudizione che fa per lo più l'addobbo più vistoso de'libri moderni. Nulla trovi di storia, di filologia comparata, di archeologia, di geologia, di astronomia e fisica, senza cui pare oggi non potere stare l'insegnamento teologico, il quale ha pure la sua parte progressiva, ed è questa delle attinenze dei dogmi con le scienze, con la storia, con la civile società. La teologia è im-

esemplare, manoscritto di sua mano, del *Trattato* inedito *de' Sacramenti*, di cui ho potuto qui giovarmi. Vorrei che queste parole, se gli avverrà di leggerle, gli dicessero l'affettuosissima riconoscenza che gli conservo.

mutabile nel domma, ma progressiva ne'suoi svolgimenti, e dee camminare dello stesso modo che, nelle cognizioni che le spettano, cammina la mente umana, che non si ferma mai, ma sempre progredisce: nè la teologia, nè il clero, cui spetta l'insegnamento dommatico, debbono solamente afferrarsi al passato: tenersi al passato, guardando all'avvenire, è la via di ogni cosa creata, dell'uomo, della scienza, quando appunto c'è vita, non morte [1]. » Fin qui il Di Giovanni.

No, oggi, nè anche la scienza teologica può stare senza cotesto corredo, che al D'Acquisto mancò, e vi supplì con la straordinaria potenza del suo ingegno. E n'abbiamo anche la sentenza autorevolissima del regnante Sommo Pontefice Leone XIII, il quale in una recente sua Enciclica a tutto l'Episcopato italiano, dice: « La difesa della fede cattolica, alla quale massimamente debbono con sommo studio dedicarsi i sacerdoti, e che tanto è necessaria ai tempi nostri, vuole una dottrina non volgare, ma profonda e varia; la quale abbracci non solamente le sacre discipline, ma le filosofiche, e sia ricca in cognizioni di fisica e di storia. Perocchè debbonsi estirpare molti errori che mirano a sovvertire ogni fondamento della cristiana rivelazione: conviene lottare di sovente con avversari forniti di armi a maraviglia, e pertinaci nelle loro disputazioni, i quali traggono accortamente partito da ogni maniera di studi [2]. »

Mi riputerei fortunato, se questa umilissima fatica potesse come che sia concorrere a ravvivare quel desiderio grande di scienza vera, per cui tanto meritarono della Chiesa e della Società i nostri maggiori, sicchè si rinnovasse il sublime spettacolo che trasse in tanta ammirazione il mondo, per cui l'Or-

[1] *D'Acquisto e la filosofia in Sicilia per* Vincenzio Di Giovanni; Firenze, 1868.

[2] *Encyclica, dat. apud Sanct. Petrum,* die XV Febr. 1882.

dine nostro con quello de' Predicatori, strettamente fra sè uniti, si attirarono le specialissime benedizioni della terra e del cielo! Felici i due Ministri Generali, che allora nell'istesso tempo li governavano, Frate Umberto pe' Predicatori, e Frate Bonaventura pe' Minori, potendo indirizzare a' loro dilettissimi figliuoli e fratelli, sparsi per tutto il mondo, la lettera seguente: « Il Salvatore del mondo, che ama tutti gli uomini, nè vuole la morte di nessuno de' suoi figliuoli, ha preso vari espedienti, secondo i tempi, per riparare la primiera caduta dell'uman genere: ora a questi dì ha suscitato i nostri due Ordini all'opera della salute. Noi tenghiamo per fermo, aver egli chiamata e arricchita dei doni più cari questa schiera innumerevole di uomini generosi, che debbono salvar la terra con la parola e l'esempio. Gloria non nostra, ma di Dio; e' sono due faci che illuminano di celestiale splendore i sedenti nell'ombra di morte: e' sono due Cherubini, ricolmi di scienza, che portano scritti nell'anima gli stessi pensieri ed affetti, che distendono l'ali sul popolo, e lo proteggono e nutrono di salutari verità: e' sono le due mammelle della Sposa che nutre e allatta gl'infanti: e' sono i due figliuoli del Signore della terra, pronti a eseguire i suoi cenni: e' sono i due testimoni di Gesù Cristo, vestiti di vesti simboliche, che predicano la verità e l'affermano: e' son due fulgide stelle, che, secondo l'oracolo delle Sibille, rendon sembianza di quattro animali, che nuovamente hanno gridato al mondo l'umiltà e la povertà volontaria. Ma chi basterebbe a noverare tutte le misteriose e simboliche relazioni dei numeri con questi due santi Ordini? La sapienza divina, che ha create tutte le cose con numero, non ha voluto un Ordine, ma due, affinchè si associassero in servigio della Chiesa e a comune vantaggio. Così un solo affetto gli avrebbe scaldati; si sarebbero aiutati e incuorati l'un l'altro; la forza dell'uno supplirebbe al difetto dell'altro; lo zelo ne verrebbe duplicato; e la testimonianza resa alla verità, perchè doppia,

saria più solenne. Vedete, fratelli dilettissimi, quanto grande debb'essere la sincerità del nostro affetto! E posciachè la Chiesa, nostra madre, ci ha ad un tempo partoriti, e l'eterna carità ci ha mandati a due a due per procurare la salute degli uomini, come potranno riconoscerci meglio che per la nostra amorevole unione? E poi, come mettere nei cuori la carità, se in noi ell'è poca e languida? come durare alle persecuzioni, se siamo dentro di noi lacerati? Oh! quanto grande e quanto forte debb'essere l'amore che unisce noi, se fu smisurato tra i beati Francesco e Domenico e tra i padri nostri! Riguardavansi come angeli di Dio, ospitavansi come se ricevessero Cristo, facevansi onore, sentivan piacere de' comuni vantaggi spirituali, tributavansi sante lodi, in ogni cosa giovavansi, sopra tutto schifavano le nimistà scandalose. E da quest'unione, qual bene non venne ai due Ordini e alle genti! qual gloria non fu resa a Dio! Ecco perchè freme l'antico avversario, che, qual leone infuriando, s'adopra di rompere quest'antica carità! Oh benedetti da Dio! badate bene ch'ei non possa dire nel suo orgoglio: Io l'ho potuta su di loro, perchè si son dilungati dall'orme dei loro padri, e non han seguitato a camminare nelle vie della dilezione e dell'amore! Il demonio ci trovi sempre preparati alla difesa di questa preziosissima carità legataci dai Padri nostri: e per questo ci bisogna implorare l'aiuto dell'Onnipotente; bisogna ci guardiamo da ogni cosa che, sebbene paia utile, possa turbare i fratelli; bisogna che la legge di amore regga le opere nostre; bisogna che l'odio degli altrui difetti non vinca la dilezione fraterna. Non venga a sturbare la quiete il desiderio di passare da un Ordine all'altro; ma ciascuno confermi e conforti il fratello a restare nella propria vocazione; sieno benedetti in comune i protettori e benefattori d'ambedue gli Ordini; nè l'uno studi di torre all'altro i Conventi e la roba venutagli per elemosina o per retaggio. Nel ministero della predicazione non nasca gelosia;

altrimenti, la carità dov'è? Un Ordine non vanti, in gara dell'altro, i suoi grandi personaggi ed i suoi privilegi; e i Frati si guardino dal mettere in pubblico le altrui miserie ed i falli; perchè di qui non può mai derivar bene: ma, in quella vece, ammoniscano con carità chi manca. Un fratello non dee correre a credere il male che gli vien detto del suo fratello!... Vi supplichiamo per quella carità che è Dio medesimo, a non tralasciare cosa che possa conferire al mantenimento della pace, della mutua concordia nel Signore, e nella indissolubile unità. Sappiate che ambedue noi desideriamo con tutto il cuore e vogliamo che sia ciò da voi pienamente adempito. A'trasgressori sarà dato castigo, come a nemici dell'unità e della pace. Noi abbiamo stimato un dovere della nostra paternità lo scrivervi queste cose, non essendoci dato di dirvele a bocca[1]! »

E, viva Dio, « le due grandi famiglie (diceva con verità un illustre scrittore francese pochi anni sono) non si dipartirono punto da questi pii insegnamenti: hanno pregato insieme, insieme operato, insieme patito, e non di rado il loro sangue s'è mescolato negli stessi supplizi. Onde Sisto IV potè, due secoli dopo, maravigliato esclamare: « Questi due Ordini, come i due primi fiumi del Paradiso delle delizie, hanno rigato l'orto della Chiesa universale con dottrina, virtù e meriti, fecondandolo ogni dì meglio: e'sono i due Serafini che levati sopra tutte le cose umane coll'ali dell'altissima contemplazione e dell'angelico amore, cantando assiduamente le lodi divine, predicando gl'infiniti beneficii che il sommo artefice Iddio sparge sul genere umano, ripongono continuamente nei granai della Santa Chiesa i ricchi manipoli della sincera messe, ciò sono le anime ricompre col sangue prezioso di Gesù Cristo: e'sono le

[1] Petrus RODULPHUS, *Hist. Seraph.* lib. II, pag. 307. Traduzione di Cesare GUASTI nella *Storia di San Francesco* di E. CHAVIN DE MALAN; Prato, 1879.

due trombe per cui il Signore raccoglie il popolo al convito del santo Evangelio[1]. »

Deh! che questa santa unione fra i due Ordini si afforzi oggi maggiormente ne' travagli che ci aspettano per la Chiesa: badiamo che l'antico avversario si adopera anch'oggi di romperla; facciamo ch'ei non possa dire nel suo orgoglio: Io l'ho potuta su di loro!

[1] *Bullarium Romanum*, ediz. del Cherubini, tom. I, pag. 361. Traduzione di Cesare Guasti nella *Storia* cit. di E. Chavin de Malan, cap. VI.

BREVILOQUIUM
SUPER LIBROS SENTENTIARUM
DI FRATE GHERARDO DA PRATO
DELL'ORDINE DE' MINORI

[NO]TA. Il metodo adottato per segnar le varianti dei due Codici è il seguente. Le parole che mancano nel Codice della Roncioniana di Prato, e si trovano in quello della Vaticana, se servono a completare o dichiarare meglio il pensiero dell'Autore, si aggiungono nel testo stesso, distinguendole col carattere corsivo: altrimenti si pongono in nota, segnando nel testo il numero della nota, al luogo dove sarebbero da aggiungere. Le parole per contrario che si trovano nel Codice della Roncioniana e mancano in quello della Vaticana, nel testo si chiudono tra parentesi, e in nota si scrive in corsivo *deficit*. Le parole o frasi che nei due Codici sono diverse, nel testo si pongono fra parentesi, e in nota è la variante del Codice Vaticano. Le differenze dei due Codici sono tutte scrupolosamente fatte avvertire. Si badi per altro che le rubriche dei capitoli, benchè in corsivo, sono del Codice della Roncioniana.

INCIPIT BREVILOQUIUM
FRATRIS GERARDI DE PRATO

---

[1] CAPITULA (PRIMI LIBRI [2])

Quid dicatur Deus, et quid sit persona, et quot sunt Personae Divinae [3].

Quot sint proprietates, sive relationes, sive notiones personarum, et quid sit proprietas, et quae sint appropriata personarum.

Quod plurimi modi significandi et dicendi in Deo sunt, qui tamen unitati esse divini non contradicunt.

De conditionibus, sive proprietatibus divinae essentiae.

De divina sapientia; quomodo multipliciter nominetur, quamvis una sit in se.

Praescientia Dei de quibus est et quorum sit causa praescitorum; quomodo non cogit.

---

[1] Incipiunt — [2] compendii quatuor librorum Magistri Sententiarum.

[3] Avvertiamo che qui manca la rubrica del capitolo secondo del libro primo; ed inoltre che le rubriche de'capitoli come sono nei libri, non sempre corrispondono a verbo al modo con cui sono espressi nell'indice.

Quid sit divina praedestinatio, et (quis [1]) eius effectus.

Quid sit Dei reprobatio, et quid obduratio, et quid meritum obdurationis.

De omnipotentia Dei, et quomodo Deus, cum sit omnipotens, dicatur quaedam non posse.

De voluntate Dei, et quomodo ipsa, cum sit una, multipliciter dicatur; et quomodo est Deus sufficiens causa, et eius non est causa.

CAPITULA LIBRI SECUNDI [2].

Quae sint consideranda circa rerum productionem, et qualis fuerit mundi facies in principio ipsius.

De dispositione rerum et conditione lucis; quae fuit opus primae diei.

De firmamento; quod fuit opus secundae diei.

De congregatione aquarum, et de apparitione aridae; quae fuerunt opus tertiae diei.

De luminaribus; quae fuerunt opus quartae diei.

De productione avium et piscium; quae fuerunt opus quintae diei.

De productione bestiarum et hominis; quae fuit opus sextae diei; et (qualiter [3]) conditus fuit ipse homo.

Quot sint coeli; et in quibus consistit tota corporalis machina.

De Angelis; et primo, quid sit Angelus.

Quid sit ierarchia, et quot sint ierarchiae, et quid sit ordo Angelorum, et quot sint ordines Angelorum.

Quid sit anima et de tribus differentiis eius; et primo quid vegetabilis et quae partes eius.

De sensibili, adprehensiva et motiva.

De (vi rationali [4]), cognitiva, et appetitiva, sive motiva.

Quomodo concupiscibilis, irascibilis, voluntas naturalis, (voluntas deliberativa [5]) et liberum arbitrium conveniant et differant.

Quid sit liberum arbitrium.

Quid sit conscientia et quantum liget.

[1] qui — [2] eiusdem. — [3] qualis — [4] irrationabili — [5] voluntas deliberata

Quid sit synderesis, et utrum possit extingui.

Quomodo creatura repraesentet Creatorem secundum rationem umbrae, vestigii et imaginis, et quibus modis cognoscitur Deus.

De peccato et ruina Angelorum et origine mali.

De tentatione et casu primi hominis.

De differentiis mali et quid sit originale peccatum.

Quomodo actuale peccatum committitur, et quando est mortale et quando veniale.

De initio, radice, fomento et capitibus actualium peccatorum.

De (multiplicatione et [1]) divisione et diffinitione peccatorum.

De superbia et inani gloria et de filiabus ipsius.

De invidia et filiabus ipsius.

De ira et filiabus ipsius.

De avaritia et filiabus ipsius.

(De accidia et filiabus ipsius [2]).

De gula et filiabus ipsius.

De luxuria et filiabus ipsius.

De malo, quod est poena.

CAPITULA TERTII LIBRI [3].

De incarnatione Filii Dei, et primo de santificatione Virginis gloriosae.

De veritate Incarnationis Filii Dei.

De gratia et sapientia et merito Christi.

De morte Christi, et quomodo per mortem ipsius a potestate diaboli liberati sumus.

Secundum quam naturam Christus sit caput Ecclesiae et mediator.

Quid sit gratia et quomodo habeat dividi.

Quid sit virtus, et quot sint virtutes et quare dicantur theologicae et quare cardinales.

Quid sit fides, quid articulus, et quot (sint [4]) articuli.

Quid sit spes et quomodo differt a fide.

[1] multiplici — [2] *Deficit* — [3] eiusdem. — [4] sunt

Quid sit charitas, quae sint diligenda ex charitate, et quid sit ordo diligendi.
De prudentia et speciebus ipsius.
De temperantia et speciebus ipsius.
De fortitudine et speciebus ipsius.
De iustitia et speciebus ipsius.
De donis, quomodo differant a beatitudinibus, fructibus et sacramentis.
De dono sapientiae et actu ipsius.
De dono intellectus et actu ipsius.
De dono scientiae et actu ipsius.
De dono consilii et actu ipsius.
De dono fortitudinis et actu ipsius.
De dono pietatis et actu ipsius.
De dono timoris et actu ipsius.
De septem beatitudinibus et quomodo perficiunt animam.

INCIPIUNT CAPITULA QUARTI LIBRI [1].

Quid sit sacramentum, et quot sint sacramenta.
De sacramento Baptismatis.
De sacramento Confirmationis.
De sacramento Eucharistiae.
De sacramento Poenitentiae.
De Extrema Unctione, et quando et quibus debet conferri.
De sacramento Ordinis, et quot (sint [2]) Ordines.
De sacramento Matrimonii et de impedimentis eius.
De decem Ecclesiae praeceptis, et primo de tribus primae tabulae.
De multiplici merito.
De multiplici receptaculo animarum ante iudicium.
Quam cognitionem habent animae separatae, tam bonae, quam malae; vel eorum quae fiunt a vivis, vel sui ipsarum ad invicem.
De resurrectione futura.
De igne qui futurus est tempore finalis iudicii.

[1] eiusdem — [2] sunt

De finali iudicio, et manifestatione conscientiarum et diversitate iudicantium et iudicandorum.

De multiplici praemio iustorum, in quo consistit coeli beatitudo.

De poena damnatorum.

PRIMUS LIBER

CAPUT I.

Quid (dicatur [1]) Deus, et quid sit persona et quot sint Personae Divinae.

Deus est id quo melius (excogitari [2]) non potest: (sic dicit [3]) Anselmus. Item Cicero: Deus est mens quaedam soluta et libera, secreta ab omni (concretione mortali [4]), omnia sentiens et movens, (ipsaque [5]) praedita nutu sempiterno. Item Augustinus: Deum (hoc [6]) omnes esse consentiunt, quod (coeteris rebus omnibus anteponitur [7]). Deus est unus in essentia et trinus in personis. Quam trinitatem non facit naturae diversitas, quae in ipso nulla est; sed diversitas modorum quibus existit Deus de Deo: quorum alter per generationem, secundum quam existit Filius de Patre; alter per processionem, secundum quam de Patre et Filio existit Spiritus Sanctus. Quorum unus videtur (respicere naturam, alter voluntatem [8]). Nam Filius existit de Deo quomodo natus: Spiritus vero Sanctus quomodo datus. (Datus, voluntatem, natus vero, respicit naturam [9]). Isti modi, quibus existit Deus de Deo, diversi sunt; et unus alius non est: et ideo persona quae existit de Deo secundum unum modum, non potest esse persona quae existit de Deo secundum alium modum.

[1] sit — [2] cogitari — [3] ut ait — [4] concreatione — [5] ipsa quae — [6] *Deficit*
[7] rebus coeteris anteponunt. — [8] naturam respicere, alius voluntatem
[9] Nativitas autem, naturam respicit, datus, voluntatem.

CAPUT II.

Quod tres personae sunt in divinis, nec plures nec pauciores [1].

Praeterea nulla persona, quae existit de alia, est illa de qua existit: quia nec intellectus capit, nec natura permittit eum, qui [2] de alio est, esse illum de quo est. Et ideo sunt tantum tres personae in divinis, nec possunt esse plures, nec pauciores.

Persona est intellectualis naturae incomunicabilis existentia. Ita diffinitur persona. Item alio modo: persona est existens per se solum, iuxta quemdam rationabilis existentiae modum. Magistraliter ita diffinitur: Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente. Boetius vero (sic diffinit [3]): persona est rationabilis naturae individua substantia.

CAPUT III.

Quot sint proprietates, sive relationes, sive notiones personarum, et quid sit proprietas et quae sint [4] *appropriata personarum.*

Quaelibet autem istarum personarum habet suam proprietatem: quae ita convenit ei, quod nulli alii. Nam Pater habet paternitatem, Filius filiationem, Spiritus Sanctus processionem: et istae tres dicuntur proprietates personales.

Habet etiam Pater aliam proprietatem, scilicet innascibilitatem: sed non dicitur personalis: non enim notificat eum nisi per modum negationis: non enim per hanc ostenditur nisi quod Pater non est ab alio. Istae (enim [5]) proprietates dicuntur notiones, quia per eas nobis innotescunt personae. Dicuntur etiam relationes, praeter innascibilitatem; quia per eas referuntur personae ad se ipsas. Quibus additur communis spiratio, quae relatio (et notio est [6]): sed proprietas non est, quia pluribus convenit, scilicet Patri et Filio.

[1] *Deficit.* Questo capitolo nel Codice Vaticano forma un capitolo solo con l'antecedente — [2] quod — [3] diffinit sic — [4] et quot sint — [5] etiam [6] est et notio.

Sunt (igitur [1]) in personis divinis quatuor proprietates, scilicet, innascibilitas, paternitas, filiatio et processio. Quarum tres sunt personales, idest personas constituentes, scilicet, paternitas, filiatio et processio; una, videlicet innascibilitas, personalis non est, quia non ostendit de Patre, nisi quod non sit ab alio. Sunt etiam in eis quatuor relationes, scilicet, paternitas, filiatio, processio et communis (inspiratio [2]); et quinque notiones, scilicet, innascibilitas, paternitas, filiatio, processio et communis (inspiratio [3]). Paternitas (igitur [4]), et filiatio, et processio sunt proprietates, relationes et notiones: innascibilitas proprietas est et notio: communis (inspiratio [5]), notio et relatio. Proprietas autem, sicut dicit Damascenus, est existentiae modus.

Istae autem personae dicuntur hypostases; hypostasis autem graece, latine dicitur substantia. Est autem differentia inter haec nomina; quia hypostasis dicit rem aliqualiter distinctam, sed persona perfecte distinctam; sicut quidam homo et Petrus. Nam maiorem distinctionem dicit Petrus, quam quidam homo; et tamen quidam homo aliquam distinctionem dicit.

Sunt autem cuilibet personae proprietates plures, quae tamen omnes ad praedictas reducuntur. Nam proprietates Patris sunt, quod est innascibilis, sive ingenitus, principium non de principio, pater, sive genitor. Proprietates Filii sunt, quod est filius, genitus, imago, verbum, sapientia genita. Proprietates Spiritus Sancti sunt, quod est (donum, sive [6]) nexus, sive charitas amborum, Spiritus Sanctus.

Non solum autem personae divinae habent proprietates, sive propria, verum etiam appropriata. Nam Patri appropriatur unitas, Filio aequalitas, Spiritui Sancto bonitas: item, Patri appropriatur aeternitas, Filio species, Spiritui Sancto usus: item, Patri appropriatur ratio principiandi, Filio ratio exemplandi, Spiritui Sancto ratio finiendi: item, Patri appropriatur omnipotentia, Filio omniscientia, Spiritui Sancto voluntas, (sive [7]) benivolentia, vel sanctitas, vel benignitas. Omnia quae supradicta sunt, licet cuilibet personae conveniant, singulis tamen approprianfur personis, et ideo appropriata dicuntur et non propria.

[1] ergo — [2] spiratio — [3] spiratio — [4] ergo — [5] spiratio — [6] *Deficit*
[7] seu

CAPUT IV.

Quod plures modi significandi et dicendi in Deo (sunt [1]), qui tamen veritati divinae non contradicunt.

Cum autem dicatur in Deo esse essentia, substantia, hypostasis et persona, nec idem sit modus significandi in iis omnibus; sciendum est, quod essentia dicit quid communicabile per modum abstractionis, (sicut humanitas [2]); substantia vero quid communicabile per modum concretionis, ut homo: hypostasis dicit quid incommunicabile (utcumque [3]) distinctum, ut aliquis homo; persona vero quid incommunicabile perfecte distinctum, ut Petrus.

Licet autem in Deo sint plures modi dicendi, non ponunt tamen in Deo differentiam naturae, nec secundum essentiam, nec secundum esse; quia omnes radicantur in unitate essentiae divinae; quia quidquid est in Deo, Deus est.

Assignantur tamen in Deo tres modi differendi, scilicet, secundum modos emanandi; et sic differt persona a persona; secundum modos se habendi; et sic differt essentia a persona, quia ista refertur, (scilicet persona [4]), et illa non; secundum modos intelligendi; et sic differt una proprietas essentialis ab alia; ut simplicitas ab immutabilitate.

CAPUT V.

De conditionibus, sive proprietatibus divinae essentiae.

Est divina essentia verissime, ita quod nullo modo potest non solum non esse, sed nec cogitari non esse. Est incommutabilis; itaque (nec loco [5]), nec tempore, nec affectione movetur. Est simplicissima, quia est quidquid habet, nec est composita ex aliis, nec ipsa componibilis est (alii [6]). Quod ut melius intelligatur, sciendum est, quod in creatura est multiplex com-

[1] sint — [2] *Deficit* — [3] *Deficit* — [4] *Deficit* — [5] *Deficit* — [6] aliis.

ositio, scilicet ex quo est et quod est; materiae et formae; generis et differentiae; ex partibus homogeneis, ut corpus ex corporibus, et linea ex lineis, et substantia ex suis potentiis; (ex partibus [1]) integralibus, sive etherogeneis, ut manus ex (osse [2]), carne et nervis; ex partibus numeralibus, ut numerus. Istarum compositionum nullam contingit reperiri in Dei essentia. Est infinita, incomprehensibilis, incircumscripta; et quia incircumscripta, ideo nullo loco continetur, sicut continetur corpus, cui secundum locum assignatur principium, medium et finis [3]; ante et retro; dextrum et sinistrum; et sursum et deorsum. Et nullo loco circumscribitur, sicut spiritus creatus, qui dum est in uno loco, non potest (esse simul [4]) in alio; sed omnem locum implet et omnem locum excedit, et in omni loco adest, et rebus omnibus praesens est, et in omnibus rebus est. Et dicitur Deus esse in rebus diversimode, secundum diversos effectus, sive secundum diversas conditiones. Est enim in omnibus praesentialiter, potentialiter et essentialiter: praesentialiter, secundum praesentialitatis indistantiam, quia nulli [5] abest; potentialiter, secundum virtutis influentiam, quia rebus omnibus influit; essentialiter, secundum intimitatis existentiam, quia est intimus omni rei. Est igitur Deus in omnibus rebus per naturam, tribus praedictis modis, secundum quod res exeunt ab (eo [6]); in quibusdam vero, secundum quod redeunt ad ipsum, et sic est in Sanctis per gratiam, vel inchoatam, ut in via, vel consummatam, ut in patria; in Christo est secundum rationem perveniendi ad ipsum, quia in eo facta est unio creaturae et Creatoris; in quibusdam est secundum quod reducunt ad ipsum, et hoc modo dicitur esse in sacramentis; in quibusdam ut demonstrantibus [7] vel repraesentantibus (ipsum [8]); et sic quodam modo potest dici *fuisse Spiritus Sanctus* in columba et in igne, et Filius in carne; quamvis et alio modo longe nobiliori quam per unionem; et Patris in voce, quando dictum est: Hic est filius meus dilectus; et in veteri Testamento, vel Pater, vel

[1] totum integrale ex partibus — [2] ossis — [3] et — [4] simul esse
[5] rei — [6] ipso — [7] ipsum — [8] *Deficit*

Filius, vel Spiritus Sanctus distincte, vel ipse Deus sine di-
stinctione, in personis Angelorum vel Prophetarum. Eterna
etiam est divina essentia, et ideo (omnem durationem [1]) crea-
tam excedit; et in sola eternitate consistit. Distinguitur vero
duratio, sive mensura, (triplex [2]): eternitas, aevum, sive aevi-
ternitas, et tempus. Eternitas solius Dei est proprie dicta, non
habens initium, nec finem, nec (omnino excessionem [3]); sed,
sicut dicit Boetius, interminabilis vitae tota simul et perfecta
possessio. Aevum autem, sive aeviternitas, est mensura sub-
stantiarum spiritualium, quantum ad esse ipsarum, non autem
quantum ad affectiones. Tempus vero est mensura generabi-
lium et corruptibilium et (omnium etiam [4]) corporalium. E
ponitur subcessio tam in aevo, quam in tempore; sed differen
ter; quia in tempore est subcessio cum variatione; in aev
autem est prius et posterius, et extensio; nulla tamen variati
Sicut aliter est subcessio in rivo egrediente a fonte, aliter i
radio exeunte a sole; quia in rivo est novae aquae emissi
a fonte; in radio autem est (tantum [5]) emissi luminis cont
nuatio. (Nulla harum subcessionum [6]) est in aeternitate.

CAPUT VI.

De divina sapientia, et quomodo multipliciter nominetur, quamvis (una [7]) sit in se.

Sapientia divina limpidissime cognoscit omnia, bona et ma
praeterita, praesentia et futura; actualia et possibilia,
(per hoc [8]) incomprehensibilia nobis et infinita; sibi tam
finita et a se comprehensa. Quae licet diversa (sortiantu
nomina, secundum ea quae comprehenduntur ab ipsa, in
tamen nullo modo diversificantur. In quantum enim est
gnitiva omnium possibilium, dicitur scientia, sive cognitio:
quantum (vero [10]) est cognoscitiva omnium quae in unive
sunt, sive fiunt, dicitur visio: in quantum est cognosciti

[1] omnes durationes creatas — [2] tripliciter — [3] aliquam omnino ext
sionem — [4] etiam omnium — [5] *Deficit* — [6] Tamen nulla harum subce
siónum — [7] *Deficit* — [8] propter hoc — [9] sortiatur — [10] *Deficit.*

eorum (omnium [1]) quae bene fiunt, dicitur approbatio; in quantum est cognitiva eorum quae futura sunt, sive bona, sive mala, dicitur praescientia, sive praevisio; in quantum est cognitiva eorum quae ipse Deus facturus est, (et [2]) quae non nisi bona sunt, dicitur dispositio; in quantum est cognitiva eorum (quae sunt premianda [3]), sive ipsorum praemiorum, dicitur praedestinatio; in quantum vero est cognitiva eorum quae damnanda sunt, et ipsius damnationis, dicitur reprobatio.

Cognoscit autem divina sapientia contingentia infallibiliter, mutabilia immutabiliter, futura (praesenter [4]), temporalia aeternaliter, dependentia independenter, creata increate, alia a se, in se et per se.

Et quia Deus in se cognoscit omnia, (et potest omnia, [5]) dicuntur (omnia [6]) esse in ipso, et omnes res *etiam* in eo fuerunt ab aeterno, quia ab aeterno eas cognovit. Nec tamen quia mala (scit [7]), ideo (sunt mala in Deo [8]); nec quia falsa cognoscit, ideo sunt falsa in Deo; quia ista non cognoscuntur a Deo per similitudinem propriam, secundum quod res dicuntur esse in Deo, cum privationes sint; alia bonitatis, ut mala; alia veritatis, ut falsa: sed sicut per rectum cognoscitur rectum et obliquum, sic per ideas et similitudines bonitatis et veritatis, quae sunt in Deo, cognoscit Deus mala et falsa.

CAPUT VII.

Praescientia Dei de quibus est, et quorum sit causa praescitorum, et quomodo non cogit.

Praescientia Dei respectu futurorum est tantum; quia praescire aliquid, hoc est, scire (aliquid [9]) antequam eveniat; et (est [10]) tam bonorum, quam malorum. Sed bonorum ita est, quod (eorum est causa [11]); vel tota causa, sicut eorum quae creantur; vel non tota causa, sed causa cum alio, sicut eorum quae sunt a natura et eorum quae sunt a libero arbitrio. Quia Deus co-

[1] *Deficit* — [2] *Deficit* — [3] quae premianda sunt — [4] praesentialiter
[5] et propter hoc omnia — [6] *Deficit* — [7] cognoscit — [8] mala sunt in Deo
[9] illud — [10] *Deficit* — [11] est causa eorum

operatur naturae in operando, et libero arbitrio in (benefaciendo [1]). Malorum non (ita est [2]) praescientia, quia eorum causa non est: quod intelligendum est de malo culpae; quia malum poenae a divina ordinatione procedit. Quantum (igitur [3]) ad esse, praescientia est causa aliquorum praescitorum, (scilicet bonorum [4]), et non e converso. Quantum vero ad rationem inferendi, utrumque est causa alterius, quia relative dicuntur. Quantum vero ad rationem dicendi, praescita sunt causa praescientiae, quia scientia divina non dicitur praescientia, nisi aliqua (essent [5]) futura et subiecta divinae scientiae. Et quamvis divina praescientia non possit falli, non imponit tamen rebus necessitatem. Omnia enim sic praecognoscit esse ventura, sicut eventura sunt; et ideo cum multa sint eventura contingenter, ut illa quae sunt a libero arbitrio; sicut (praecognoscit [6]) illa futura, sic et (modos [7]) contingentiae, secundum (quos fiunt [8]). Unde (Anselmus [9]) dicit, quod non debes dicere: praescit (me [10]) Deus peccare tantum, sed praescit me peccaturum sine necessitate et sola voluntate. Et ita sequitur, quod sive peccaveris, sive non, utrumque sine necessitate (est [11]).

CAPUT VIII.

Quid sit (divina praedestinatio [12]), et quis eius effectus.

Praedestinatio est divina electio, qua elegit quos voluit, ante mundi constitutionem, sine omni merito ipsorum electorum praesenti vel futuro. Nam ex merito suo praesenti non potuerunt eligi, quia non erant: ex meritis futuris similiter electi non fuerunt, quia potius electio est causa meritorum, quam merita, *causa* electionis: per beneficium enim electionis aeternae datur gratia electionis in praesenti, a qua gratia incipiunt merita, et sine qua nulla sunt (bona [13]) merita. Est (igitur [14]) praedestinationis effectus illa gratia, qua iustificantur homines, et qua ad recte vivendum et in bono perseverandum

[1] bonum faciendo. — [2] est ita — [3] ergo — [4] *Deficit* — [5] sint — [6] praescit
[7] modum — [8] quem fiunt — [9] Augustinus — [10] *Deficit* — [11] erit.
[12] praedestinatio divina — [13] *Deficit* — [14] ergo

vantur, et illa qua in futuro beatificantur: et ita tam ia in praesenti, quam gloria in futuro, est effectus prae-inationis divinae.

CAPUT IX.

Quid sit reprobatio (Dei [1]), et quid obduratio, et quid meritum obdurationis.

eprobatio (vero [2]) intelligenda est praescientia iniquitatis rumdam, et praeparatio damnationis eorumdem. Reprobavit s (quosdam ab aeterno [3]), non eligendo eos. Quae reprobatio undum duo consideratur; quorum alter est iniquitas quo-dam non (finienda [4]), quam Deus praescit, sed non prae-t; alterum damnatio eorumdem non terminanda, quam s praescit et praeparat. Non enim Deus praeparat malorum uitatem, quamvis praesciat, quia bonus est; praeparat ta- iniquitatis supplicium, sicut iustus (et [5]) retributor. Ex reprobatione provenit quodammodo, ut quibusdam Deus iam non apponat, quos et obdurare dicitur, non malitiam rtiendo, sed gratiam non apponendo, qui tamen (digni ut gratia non apponatur [6]). Quos (Deus [7]) indurat, non quia re (eos [8]) cogat, sed quia iustificationis eis gratiam non tur. Cuius obdurationis meritum in ipsis, qui obdurantur, edit: obduratio enim temporalis est, reprobatio vero ae-. *Et obdurationis est aliquod meritum;* reprobationis vero m (meritum est [9]); unde non reprobatur aliquis ex me-uo. Obduratur (tantum quis [10]) propter mala sua, quibus ur, ut gratia ei non apponatur; qua non apposita, obdu-licitur.

nnatorum — [2] *Deficit* — [3] ab aeterno quosdam — [4] finita — [5] *Deficit* gratia non apponatur digni sunt. — [7] *Deficit* — [8] *Deficit* meritum — [10] tamen aliquis

CAPUT X.

De omnipotentia Dei, et quomodo Deus, cum sit omnipotens, dicatur quaedam non posse.

Deus dicitur omnipotens, quia eius posse non potest invenire non posse; nec quia aliqua non potest, propter hoc negatur omnipotens; quia posse (quod [1]) ipse non potest, non est (verum [2]) posse. Non enim (se extendit [3]) eius potentia ad actus culpabiles, ut ad mentiri et male velle; nec ad actus poenales, ut timere et dolere; nec ad actus corporales, ut manducare (et [4]) bibere, ambulare et dormire, nisi forte per transumptionem; nec ad actus inconvenientes, ut facere aliquid maius se, vel aequale, vel facere aliquid quod sit actu infinitum. Potest Deus facere quae non facit, (nec [5]) faciet; (et potest non facere quae facit, et faciet [6]); et potest res (facere meliores [7]) quam faciat, et minus etiam bonas; et potest salvare qui damnantur, et potest non salvare qui salvantur.

CAPUT XI.

De voluntate Dei, et quod ipsa, cum sit una, multipliciter dicatur, et quomodo est sufficiens causa, et eius non est causa.

Voluntas Dei rectissima est, et nullam obliquitatem recipere potest. Efficacissima est, et nullo modo impediri potest. Et ipsa est (prima causa et summa [8]) omnium rerum, nec eius est causa aliqua; et ideo cur Deus velit aliquid, quaeri non debet (causa, quia nihil ea maius est [9]).

Voluntas divina dividitur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; unde et divinum beneplacitum dicitur Dei voluntas, et signum divini beneplaciti dicitur Dei voluntas. Haec autem signa sunt quinque, quae continentur hoc versu:

Praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet.

[1] ea quae — [2] vere — [3] extendit se — [4] *Deficit* — [5] et — [6] *Deficit*
[7] meliores facere — [8] summa et prima causa — [9] *Deficit.*

Unde praeceptum divinum, prohibitio, permissio, consilium et impletio dicuntur divina voluntas, quia sunt signa divinae voluntatis. Cum enim Deus *aliquid* adimplet, faciendo illud, ipsa impletio, quae ab (ipsius [1]) voluntate est, signum est divinae voluntatis. Et cum Deus aliquid praecipit, (ipsa praeceptio signum est divinae voluntatis, et [2]) quod Dei voluntati placet quod praecipit. Quando etiam Deus aliquid permittit, cum illud possit impedire et non impedit, signum est quod ei placet vel (id [3]) quod permittit, vel aliquid aliud quod elicitur ex illo, et quod illud vult, et ita est in permissione mali; quod licet nolit Deus, vult tamen bonum quod (elicitur ex ipso [4]) malo, quod est ordinatio ipsius mali, quae est vel punitio malorum, vel praemotio et excitatio bonorum. Similiter, quum aliquid prohibet, signum est, quod eius voluntati non placet. Consilium similiter hoc significat, quod illud velit Deus quod consulit. Voluntas autem Dei, quae beneplacitum dicitur, divisionem non recipit, et haec est sufficiens et propria, *et sola* causa, quae res omnes de non esse ad esse (perducit, tam corporales quam spirituales [5]).

Explicit Liber primus compendii quatuor librorum Magistri Sententiarum.

[1] eius — [2] signum est ipsa praeceptio — [3] illud — [4] ex ipso elicitur
[5] tam corporales quam spirituales perducit.

---

[1] LIBER SECUNDUS

CAPUT I.

Quae sint consideranda circa rerum productionem, et qualis fuerit mundi facies in principio ipsius.

Circa productionem creaturarum tria consideranda sunt, scilicet, creatio, dispositio et ornatus.

De creatione hoc teneri potest, quod uno et eodem momento temporis (creavit Deus in principio simul [2]) et rerum (visibilium [3]) corporalium materiam, et invisibilium in angelica natura essentiam, et quod nihil postea factum sit, cuius in ipso primordio, aut materia (ut [4]) in corporalibus, aut similitudo, (ut [5]) in spiritibus, non praecesserit. Nec credendum est, illam omnium corporalium (rerum materiam [6]), licet informis fuisse dicatur, taliter informem fuisse, ut nullam omnino formam habuerit. Informis igitur potest dici fuisse, quia (ipsa permixtione [7]) quadam (et confusione [8]) subsistens, nondum istam, in qua nunc cernitur, pulchram aptamque dispositionem acceperat. Habebat igitur formam confusionis, (sine forma dispositionis [9]). Moles (igitur [10]) quaedam creata est in principio, quae omnium rerum corporalium materia fuit, quae, quando creata est, ibidem ad esse prodiit, ubi nunc formata subsistit; in cuius medio terra consistens, meliori forma fuisse praedita *et* condita creditur *ipsa mole circumposita* in una confusione, in modum cuiusdam nebulae circa terram (expansa [11]), et eo usque (suspensa [12]), quousque nunc summum corporeae creaturae pertingit. Talis fuisse prima mundi facies credi potest.

[1] Incipit — [2] in principio creavit Deus — [3] et — [4] *Deficit* — [5] *Deficit* [6] materiam rerum — [7] in confusione et permixtione — [8] *Deficit* [9] *Deficit* — [10] ergo — [11] expansae — [12] suspensae

CAPUT II.

itione rerum et productione lucis; quae fuit opus primae diei.

ım rerum corporalium creata materia et in quadam
nis forma producta, cuius creatio ante omnem diem
it, quia lux non erat, cuius beneficio dies fieri posset,
Deus ex ipsa materia partes mundi per sex dierum
ones, sicut ipsum nunc constare conspicimus, ut in
ribus diebus mundi partes disponeret, et in tribus die-
uentibus ornaret.
n igitur dispositionis mundi a luce incipit, quae opus
nae diei. Et credi potest quod inter creationem illius
materiae et dispositionem ipsius, quae a luce (incoe-
do temporis fuit, sed (non fuit mora temporis [2]). Lux
illa, non de nihilo facta est, sed de illa praeiacente
universitatis [4]) formaliter facta est, quae motu suo cir-
tata diem et noctem discerneret. Quae ibi primitus
se creditur, ubi solem oriri conspicimus, ut eodem
currens, ac primum ad occasum descendens, vesperam
(dein revoluta ad ortum, mane diei sequentis illustra-
sic vesperae praecessit mane, et factum est vespere et
s unus. Et ipsa lux suo motu tres dies primos illumina-
uam sol fieret, et illuminaret mundum. Quae lux figu-
ısdam nebulae lucidae habuisse creditur, et vicissim
et inferius emispherium praesentia sua illuminabat.
et, secundum quod dictum est superius, ex illa (prae-
) materia formata sit, ab aliquibus tamen dicitur (po-
isse cum illa creata.

CAPUT III.

De firmamento; quod fuit opus secundae diei.

a die fecit Deus firmamentum, coelum, videlicet, in
fixa [8]) sidera. Quod dividit inter aquas quae sunt super

— [2] mora temporis non fuit. — [3] ergo — [4] universitatis materia
. — [6] praeiacenti — [7] potentia — [8] fixa sunt

psum, quae dicuntur coelum cristallinum, quod est infra coe-
um empyreum, et aquas quae infra ipsum firmamentum sunt.
Et illae superiores aquae in corpus orbiculare formatae sunt,
llis quae infra firmamentum erant in sua confusione rema-
ientibus. Quod quidem empyreum, quamvis, secundum supe-
ius dicta, ex illa praeiacenti materia (formatum [1]) credi pos-
it et intelligi; (tamen ab aliquibus [2]) potius cum illa creatum
reditur.

CAPUT IV.

De congregatione aquarum et de apparitione aridae; quae fuerunt opus tertiae diei.

Die tertia, aquas, quae infra firmamentum in quadam con-
usione consistebant, et circa terram diffusae, ipsam quodam
nodo occultabant, (in unum congregavit Deus [3]) locum. Quae
icet (prius [4]) vaporabiles, magnum spatium occupare possent,
ostmodum ispissatae in locum unum congregari potuerunt,
t sic apparuit arida; et dedit Deus (potentiam terrae [5]) ger-
ninandi herbam virentem et facientem semen, et lignum
omiferum faciens fructum, ut statim, non sicut modo, (vel,
er momenta, sive moras [6]) temporis, terra omnia supradicta
roduceret in maturitate perfecta.

In tribus istis diebus praecedentibus partes mundi dispositae
uerunt, licet in ultimo die (Adae ornatus [7]) terrae (insinua-
us [8]) sit. Nec aer intelligitur praetermissus, quia in aqua-
um congregatione, quae prius vaporabiles multum spatium
ccupabant, sed, ispissatae, minori spatio receptae sunt, et
eri (quodammodo locum [9]) reliquerunt, intelligitur dispositus.
gnis, etiam per lucis nuncupationem, quae praemissa est, in-
elligi debet.

[1] *Deficit* — [2] ab aliquibus tamen — [3] congregavit Deus in unum
[4] *Deficit* — [5] terrae potentiam — [6] per momenta — [7] de ornatu
[8] insinuatum — [9] locum quodammodo

CAPUT V.

De luminaribus; quae fuerunt opus quartae diei.

Sequentibus tribus diebus ornavit Deus partes mundi, et rimo partes superiores. Et fecit, die quarta, luminaria, scilicet, olem et lunam et stellas: quae luminaria ex illa luce, quae res priores dies fecit, facta fuisse credi possunt. Et posuit tellas in firmamento coeli. Accipitur autem firmamentum hic, rout dicit et comprehendit septem speras septem planetarum, n quibus sunt stellae erraticae, et prout dicit ipsum firmanentum stricte acceptum, in quo sunt stellae fixae, infra quod unt stellae erraticae, sive septem planetae. Creditur autem quod luna (sit facta in plenilunio [1]).

CAPUT VI.

De productione avium et piscium; quae fuit opus quintae diei.

Quinta die ornavit Deus aerem et aquam, volatilia et natatilia producens ex aquis; volatilia dans aeri, natatilia vero aquis. Ignis (vero [2]) ornatum non (accipit [3]) a sensibilibus, sicut aqua et aer, quia nullum sensibile (posset vivere in eo [4]). Nec hoc est (mirandum [5]), cum (etiam [6]) in superiore parte aeris, propter sui subtilitatem, nullum animal respirare possit; nec propter hoc sine ornatu est, quia sicut coelo empyreo et crystallino ad ornatum sufficit lux propria, sic et de igne dici potest quod ei lux propria sufficiat ad ornatum.

CAPUT VII.

De productione bestiarum et hominis; quae fuit opus sextae diei: (et qualis conditus fuit ipse homo [7]).

Die sexta ornavit Deus terram; produxit enim ex terra iumenta, reptilia et bestias, et, secundum corpus, hominem, qui

[1] in plenilunio facta sit. — [2] *Deficit* — [3] accepit — [4] in eo posset vivere.
[5] miraculum — [6] *Deficit* — [7] *Deficit.*

factus creditur a Deo in aetate perfecta, videlicet iuv
Formato corpore hominis ex limo terrae, inspiravit Deus
mam rationabilem, quam non de sua substantia, non de a
praeiacente materia condidit, sed de nihilo creavit: secu
quam homo intelligitur factus ad imaginem et similitud
Dei: ita ut ipse sit imago et similitudo Dei. Et intelli
homo esse ad imaginem Dei quantum ad trinitatem pot
rum animae, quae sunt memoria, intelligentia et volunta
similitudinem vero secundum innocentiam et iustitiam
imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in a
virtutis. Conditus est (igitur [1]) homo primus in corpore
habente in se aliquam necessitatem corruptionis vel di
tionis culpabilis, vel poenalis. Quod quidem corpus et in
tale et mortale poterat dici, secundum quod mortale dici
sibilitatem (et [2]) non necessitatem, quia et mori poter
anima peccaret: et non mori poterat, si anima perfecte
cepto divino obtemperaret. Quod tamen corpus aliment
quirebat; et illa parata habebat; arbores, videlicet, par
(alia [3]) contra famem et sitim, ne sentirentur; lignum
vitae, ne senio conficeretur; sicut dicit Beatus Augus
Quo corpore anima ad nutum usa fuisset, si ipsa (in [4]) Cre
(sui [5]) obedientia perstitisset, et (quae modo in corpore
mae [6]) repugnant, minime repugnassent.

In his (igitur [7]) sex diebus disposuit Deus et ornavit
universi, et illud quod uno temporis momento in materia
vit, per temporis intervalla formavit. Die vero septimo req
Deus ab omnibus operibus suis, non quiescendo a labore,
non senserat, sed cessando a novi operis creatione.

CAPUT VIII.

Quot sunt coeli; et in quibus consistit tota corporalis mach

Et quia frequenter superius coelorum mentio facta est,
dum est, quod coelum dicitur quasi (signatum [8]) vas, sicu

[1] ergo — [2] *Deficit* — [3] et alias — [4] *Deficit* — [5] in — [6] quae animae in corpore — [7] ergo — [8] celatum

Isidorus, eo quod tamquam celatum vas, impressa lumina habet stellarum, veluti signa. Nam celatum dicitur vas, quod signis eminentioribus (refulget [1]). Coelum etiam a celando, idest ab ascondendo dicitur. Coeli plures esse dicuntur; et uno modo numerantur (sic; et [2]) dicuntur esse septem coeli; scilicet, empyreum, cristallinum, sive aqueum, sidereum, sive firmamentum, igneum, olimpium, ethereum et aereum.

Empyreum dicitur a pyr, quod est ignis, non propter calorem, sed propter splendorem. Istud coelum statim ut factum est, Sanctis Angelis repletum est, in quo nunc Christus et animae sanctae esse creduntur; ad quem locum, ut creditur, resurgentes Sancti cum glorificatis corporibus assumentur; quod a motu liberum est, uniformitatem habens in toto, non enim movetur, sicut dicitur et creditur.

Cristallinum super firmamentum est, quod ex aquis congelatis et lucidissimis, ad modum cristalli, consistit; quod etsi uniformitatem habere dicatur in toto, moveri tamen creditur propter (inferiorum [3]) operationem et utilitatem, in quae habet influere.

Firmamentum vero et multiformitatem habet in se et motum, et, secundum quod dicitur esse unum de coelis, comprehendit totum quod est a coelo cristallino exclusive, usque ad globum lunare inclusive.

Igneum coelum dicitur (superior superficies sperae ignis [4]).

Olimpium dicitur eiusdem sperae ignis inferior superficies.

Ethereum vero dicitur superior superficies sperae aeris.

Aereum dicitur inferior superficies (eiusdem sperae [5]).

Alio vero modo distinguuntur et numerantur (et ponuntur [6]) decem coeli, videlicet: empireum, cristallinum, firmamentum, quod dicitur octava spera, infra quas sunt septem orbes secundum septem planetas, quae sunt Saturnus, Jupiter, Mars, Sol, Venus, Mercurius (et [7]) Luna. Et sic sunt septem coeli post priores tres, secundum septem orbes planetarum, et sunt decem in universo. Et sic tota corporalis mundi machina consistit in natura coelesti et elementari, ita quod natura coelestis, quae

[1] fulget. — [2] et sic — [3] inferiorem — [4] superficies sperae ignis superior. — [5] sperae eiusdem. — [6] *Deficit* — [7] *Deficit.*

est ab orbe lunae inclusive, (superdistinguitur [1]) in decem coelos, sive in tres coelos et septem orbes. Natura vero elementaris distinguitur in quatuor speras quatuor elementorum, scilicet ignis, aeris, aquae et terrae.

CAPUT IX.

De Angelis; et primo quid sit Angelus.

Angelus graece, latine nuntius interpretatur. Angelis a principio suae conditionis quatuor attributa sunt, scilicet, simplicitas essentiae, personalis discretio, propter rationem insitam, memoria, intelligentia, voluntas, et libertas arbitrii ad eligenda bona et respuenda mala. Angelus est substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Ita definit Damascenus Angelum. Ubi tangitur naturae conditio, per hoc quod dicitur incorporea; cognitio, per hoc quod dicitur intellectualis; affectio, per hoc quod dicitur semper mobilis, scilicet in Deum per amorem; electio, per hoc quod dicitur arbitrio libera; (ministerium [2]), per hoc quod dicitur Deo ministrans; duratio, per hoc quod dicitur gratia, non natura immortalitatem suscipiens; gratia, scilicet, non quia sit aliquis habitus, sed quia est gratuita Dei influentia. Dionisius vero (sic definit Angelum [3]): Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum clarum, splendidissimum, immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum, suscipiens, sicut conveniens est, totam speciositatem boniformis (Dei formitatis [4]), et in se resplendere faciens bonitatem silentii, quod est in abditis. Ubi tangitur naturalis similitudo ipsius ad suum superius, scilicet, ad Deum, per hoc quod dicitur imago eorum quae agnoscit; manifestatio (quoad suum inferius, per hoc quod dicitur manifestatio [5]) occulti luminis, quia illuminationes, quas recipit, inferioribus manifestat: et per hoc ostenditur eius natura, scilicet, quod dicitur imago et manifestatio. Gratia vero ipsius Angeli, naturam

[1] supra distinguitur — [2] ministratio — [3] definit sic — [4] deiformitatis
[5] *Deficit*

ipsius conservans, ostenditur per hoc quod additur speculum; decorans per hoc quod subiungitur clarum; consumans per hoc quod additur splendidissimum. Postea describit eum per remotionem contrariarum conditionum; immaculatum, non habens scilicet naturae malae admixtionem, sicut dicebant Manichei, quia in creatura est pars boni Dei et pars mali Dei, hoc est Dei lucis et Dei tenebrarum: incontaminatum, non habens, scilicet, foeditatem ex consortio cum alia natura, sicut anima nostra: incoinquinatum, non habens, scilicet, maculam ex actu proprio. Gloria vero Angeli quoad suum superius, et manifestatio gloriae quoad suum inferius, tangitur in hoc quod sequitur: Suscipiens, sicut conveniens est, totam speciositatem boni factoris [1]) Dei formitatis, et in se resplendere faciens bonitatem silentii, quod est in abditis. In comparatione ad Deum, deiformis efficitur, cum speciositatem a Deo suscipit; et per hoc bono summo conformatur et assimilatur, et propter hoc refulgentiam divinae bonitatis, quam in se recipit, (aliis ostendit [2]). Silentium, quod est in abditis, vocat ipsum Deum, qui silentium vocatur propter summam pacem, quam habet. Unde dicit Apostolus: et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, qua ipsos Angelos pacificat. Et in abditis esse dicitur, quia sicut dicit (ipse [3]) Apostolus, lucem habitat inaccessibilem.

CAPUT X.

Quid sit ierarchia, et quot sint ierarchiae, et quid sit ordo Angelorum, et quot sint ordines [4].

Distinguuntur autem Angeli per ierarchias: ierarchia vero interpretatur sacer principatus. Sciendum est autem quod triplex est ierarchia; scilicet supercoelestis, sive divina; coelestis, sive angelica; et subcoelestis, sive humana. Est autem ierarchia divina, sicut dicit Dionisius, divina pulchritudo, ut simplicissima, ut optima et ut consummata. Per hoc quod dicitur divina pulchritudo, cum pulchritudo consistat in plura-

[1] boniformis — [2] ostendit aliis. — [3] idem — [4] Angelorum.

litate et convenientia, sicut dicit Augustinus, datur intelligi unitas in trinitate. Ut ostendatur (autem [1]), quod pluralitas non praeiudicat unitati, subiungitur ut simplicissima; ut etiam ostendatur, quod unitas non praeiudicat pluralitati, additur ut optima, in quo intelligitur perfecta communicatio, quae in pluralitate consistit; ut autem ostendatur quod unitas spectat ad pluralitatis perfectionem, et e converso, adiungitur ut consummata. Angelica vero ierarchia est, secundum eumdem (dictum [2]), ordo divinus, scientia et actio, Dei formae, in quantum est possibile, similans et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens. In qua tria monstrantur esse, scilicet, ordo, scientia et actio; quorum, si unum defuerit, non constat ierarchia creata. Primus est ordo divinus, idest, potestas a Deo ordinata; (deinde, quia potestas a Deo ordinata [3]), ad aliquid perficiendum est ordinata, sequitur in definitione post (ordinem [4]), scientia et actio: scientia, qua quid (faciendum sit [5]) intelligant; actio, qua (quid intellexerint agendum [6]), perficiant. In ordine, (officium; in scientia, discretio [7]); in actione, ministerium. Sine ordine, praesumptio est actio; sine actione, negligentia est ordo; sine scientia vero, et actio reprehensibilis et ordo est inutilis. Et in his tribus similans Dei formae est, hoc est, conformitatem Dei imitans, et ascendens in Dei similitudinem, quantum possibile illi est, ut recte discernendo et bene operando ipsum imitetur.

Humana vero ierarchia definitur a magistris sic: ierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in subditis debitum retinens principatum.

Angelica vero ierarchia triplex est; quia alia est superior, alia media, alia inferior. In qualibet vero ierarchia angelica sunt tres ordines. Est autem ordo angelicus, sicut dicit Beatus Gregorius, multitudo coelestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiae similantur, sicut in naturalium participatione conveniunt. In superiori ierarchia tres sunt ordines, scilicet, Seraphim, Cherubim et Troni. Seraphim interpretatur ardor, vel incendium; Cherubim interpretatur scientiae pleni-

[1] *Deficit* — [2] *Deficit* — [3] *Deficit* — [4] ordinationem — [5] sit faciendu
[6] quod agendum intellexerint — [7] officiorum; in scientia, distincti

udo; Tronum dicitur sedes. Dicuntur autem Seraphim, quia
rae aliis *inferioribus* ardent amore divino; Cherubim, quia
rae aliis inferioribus in scientia eminent; Troni dicuntur illi
er quos Deus (principaliter respectu [1]) inferiorum, iudicia sua
ecernit. In media etiam ierarchia, secundum Dionisium, si-
iliter tres sunt ordines; scilicet, Dominationes, Virtutes et
otestates. Et dicuntur Dominationes, Angeli qui praesident;
irtutes, Angeli qui ministrant, faciendo miracula; Potestates,
ngeli qui resistunt adversariis spiritibus. In inferiori ierarchia
imiliter tres sunt ordines, secundum Dionisium, scilicet, Prin-
ipatus, Archangeli, Angeli. Et dicuntur Principatus, quia
eputantur ad regimen principum; Archangeli vero, quia ad
gimen multitudinis; Angeli vero, quia ad regimen, vel cu-
odiam personae singularis. Secundum vero Beatum Grego-
um, aliter disponuntur ordines. In superiori (etenim [2]) iidem
nuntur ab eo qui et a Beato Dionisio; sed in medio ponuntur
minationes, Principatus et Potestates; in inferiori vero,
rtutes, Archangeli et Angeli.

CAPUT XI.

Quid sit anima, et de tribus differentiis eius;
et primo, quid vegetabilis, et quae partes eius.

Anima definitur ab Augustino sic: Anima est substantia
edam, rationis particeps, regendo corpori accomodata. Ani-
e tres sunt vires, scilicet, vegetabilis, sensibilis et ratio-
is. Vegetabilis est per quam corpus vivificat; sensibilis, per
m sensificat; rationalis, per quam intelligit. Vegetabilis divi-
ur in nutritivam, augmentativam et generativam. Nutriti-
deserviunt quatuor virtutes naturales, (scilicet [3]) attractiva,
entiva, digestiva et expulsiva. Quibus etiam deserviunt
tuor primae qualitates. Nam attractiva operatur per ca-
m et siccum; (digestiva per calidum et humidum; reten-
per frigidum et siccum [4]); expulsiva per frigidum et

[1] aliarum rerum respectu — [2] quidem — [3] idest — [4] retentiva per
dum et siccum; digestiva per calidum et humidum

humidum. Generativa triplex est, scilicet seminativa, quae semen decidit; immutativa, quae virtutes seminis dividit, temperat et unicuique membro, secundum suam congruentiam distribuit; formativa, quae membra ex seminibus permixtis format (et [1]) figurat.

CAPUT XII.

De sensibili adprehensiva et motiva.

Sensibilis duplex est, (scilicet [2]), adprehensiva et motiva. Adprehensiva vero duplex est; una exterior, alia interior. Adprehensiva exterior consistit in quinque sensibus, qui sunt visus, auditus, gustus, odoratus et tactus: adprehensiva interior quinque habet (vires [3]), scilicet, fantasiam, sive sensum communem, imaginationem, (extimativam, imaginativam [4]) et memorativam. Fantasia, sive sensus communis, est quae recipit omnes formas impressas per quinque sensus; imaginatio est vis retentiva specierum, quas recipit fantasia a quinque sensibus; imaginativa vero est vis, quae species retentas in imaginatione dividit, coniungit, transformat, et etiam componit quae numquam sensus adprehendit in toto, licet forte in parte, ut corvum album et hominem quadrupedem; extimativa est vis adprehendens immutationes sensibilium, in quantum aliquid est utile vel nocivum; memorativa vero est vis, quae retinet intentiones rerum sensibilium adprehensas per extimativam: unde sicut se habet imaginatio ad fantasiam, sic memorativa ad extimativam. Motiva (etiam est [5]) duplex. Quaedam quae movet modo naturali, quae non est subiecta rationi, qualis est vis vitalis, vel pulsativa, quae movet cor et arterias. Alia est quae movet modo animali secundum adprehensionem, sicut est irascibilitas et concupiscibilitas. Motivarum modo animali, aliae sunt appetitivae, aliae affectivae, aliae motivae membrorum: appetitivae sunt irascibilis et concupiscibilis; affectivae sunt quatuor affectiones, scilicet, gaudium, spes, timor et dolor, ut

[1] atque — [2] *Deficit* — [3] virtutes — [4] imaginativam, extimativam — [5] est etiam

scentes ex appetitivis. Vis vero motiva membrorum est vis infusa musculis, nervis et lacertis, contrahens ligamenta coniuncta membris et relaxans.

CAPUT XIII.

De vi rationali, (cognoscitiva [1]), et appetitiva, sive motiva.

Vis rationalis est per quam anima differt a brutis, in qua est etiam ratio stricte accepta, intellectus et intelligentia, voluntas et liberum arbitrium, synderesis, conscientia et aliae potentiae rationales. Haec autem (vis [2]) rationalis dicitur duplicem habere (portionem [3]), scilicet, superiorem et inferiorem; quae non diversificant eam secundum potentiam, sed secundum officia; quia per superiorem contemplatur aeterna, per inferiorem temporalia. Secundum superiorem (portionem [4]) est imago (Dei, secundum [5]) tres potentias, scilicet, memoriam, intelligentiam et voluntatem. Rationalis vis quaedam est, quae est cognitiva, quaedam vero motiva, sive appetitiva; et haec est divisio secundum diversas potentias ipsius rationis. Cognitiva multipliciter dividitur ab auctoribus.

Augustinus dividit eam in rationem, intellectum et intelligentiam: ut ratio dicatur respectu inferioris, intellectus respectu paris, intelligentia respectu superioris. *Et diffinit idem Augustinus: Ratio est ea vis animae quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit. Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicut angelos, daemones, animam et omnem spiritum creatum, quae omnia spiritus rationalis extra corpus, solum consideratione, non actione percipit. Intellectiva, vel intelligentia, est ea vis animae, qua cernit ipsum summum verum et incommutabile, scilicet Deum. Aliquando vero dividit eam in ingenium, rationem et intelligentiam. Ingenium, sicut dicit Augustinus, est ea vis animae, sive intentio, qua se extendit et exercet in cognitione incognitorum. Memoria, sicut dicit Damascenus, est fantasma derelictum ab aliquo sensu secundum actum apparentem; fantasma enim dicit formam sensibilem; vel est memoria coacervatio*

[1] cognitiva — [2] *Deficit* — [3] partitionem — [4] partitionem. — [5] penes.

sensus et intelligentiae. Et ingenium investigat ignota, ratio i vel discurrit inventa. Ambrosius vero dividit eam in inger rationem, memoriam et intelligentiam: et ingenium invest ratio iudicat, memoria servat, *iudicanda* intelligentia (a hendit [1]). Motiva similiter multiplex est, scilicet, concupisci et irascibilis, voluntas naturalis, liberum arbitrium, conscie aliquo modo et synderesis.

CAPUT XIV.

Quomodo concupiscibilis, irascibilis, voluntas naturalis, voluntas beratira, et liberum arbitrium conveniant et differant.

Concupiscibilis (autem [2]) et irascibilis eamdem potent affectivam nominant, quam voluntas deliberativa; sed volu dicit appetitum ut rationi coniunctum, sive ut ratiocinat et sic, eius est regere: concupiscibilis vero et irascibilis regi. Et ita liberum arbitrium comprehendit istas tres poten scilicet, rationalem stricte acceptam, concupiscibilem et scibilem. Voluntas vero naturalis est, quae naturaliter mov ad bonum; et motus eius stat in universali, et movet i simplici: per quam voluntatem semper quis vult bonum, q tumcumque velit malum voluntate deliberativa. Non voluntas deliberativa et naturalis sint diversae potentiae, una et eadem aliter et aliter considerata, cuius alius est n ut est naturalis, et alius ut est deliberativa. Per concu bilem anima appetit bonum, per irascibilem expellit ma sicut per rationalem discernit verum.

CAPUT XV.

Quid sit liberum arbitrium.

Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationi accipitur facultas, pro dominio; per quam facultatem pot facilis est ad movendum se ipsam. Est autem liberum

[1] comprehendit. — [2] *Deficit*

n facultas, per quam ratio, non sola, sed cum voluntate, is est ad istum actum, qui est consentire vel eligere. *est liberum arbitrium non una potentia, nec duae, sed una tas duarum potentiarum, scilicet rationis et voluntatis.* Ista fa- as, sive libertas arbitrii, residet penes rationem et volun- n, ita quod in ratione inchoatur et in voluntate consuma- Inchoatio enim eius in ratione ponitur, quia appetitus non tur, nisi praembabula cognitione, quia non possumus e, quod non cognoscimus. Et ideo ad hoc quod motus iste qui est eligere, vel consentire, necesse est ut cognitio edat sicut disponens, et sequatur voluntas sicut perfi- . Ex concursu igitur rationis super se ipsam redeuntis, et tatis (deliberativae [1]) concomitantis, consurgit integritas tatis, quae est principium meriti vel demeriti secundum onem boni vel mali, secundum quam anima semper libera coactione.

CAPUT XVI.

Quid sit conscientia, et quantum liget.

nscientia est habitus potentiae cognitivae perficiens in- tum, in quantum habet ipsum dirigere in operabilia, et anto dicitur habere rationem motivi; hoc est, non quia m efficiat, sed quia ad motum inclinat. Et ideo non dici- impliciter scientia, sed conscientia, ad designandum quod perficit cognitionem in se, sed prout est iuncta affectioni erationi. Dicit autem conscientia non solum habitum na- em, verum etiam potest dicere habitum acquisitum. Na- em habitum dicit respectu eorum quae sunt de primo di- ine naturae: acquisitum vero, respectu eorum quae sunt utionis superadditae; *et est habitus qualitas difficile mobilis.* tem intelligatur (quando [2]) conscientia ligat, sciendum uod conscientia aliquando dictat aliquid quod est se- m legem Dei; aliquando quod est praeter legem Dei; ndo quod est contra legem Dei: et hoc intelligitur de

ficit — [2] quantum

dictamine praeceptionis, vel prohibitionis, non consilii, vel persuasionis. Cum dictat aliquid quod est secundum legem Dei, simpliciter ligat, pro eo quod homo ad id ligatus est per legem divinam, cui legi ipsa conscientia concordat. Cum dictat aliquid quod est praeter legem Dei, quamdiu durat, obligat: unde, vel tenetur homo conscientiam deponere, vel *tenetur illud quod dictat* adimplere, si poterit; ut potest, si dictat quod necessarium est ad salutem, festucam de terra levare. Cum dictat aliquid quod est contra legem Dei, non ligat ad faciendum, quia non potest esse nisi malum, cum sit contra iustitiam legis divinae; nec ligat ad non faciendum, quia, cum ipsa dictat ad faciendum, tamquam Deo placitum secundum iudicium suum, non (potest id [1]) non facere vel omittere, nisi in contemptu Dei. Ligat autem ad se deponendum, quia cum talis conscientia sit erronea, errore repugnante (divinae legi [2]), necessario, quamdiu est in homine, ponit eum extra statum salutis, et ideo necesse est ipsam deponere, quia sive faciat homo quod dictat, sive (eius [3]) oppositum, mortaliter peccat.

CAPUT XVII.

Quid sit synderesis, et utrum possit extingui.

Synderesis est quoddam inclinativum (spirituale [4]) pondus ipsius affectus animae, naturaliter inclinans eam ad bonum honestum, quod est virtus et opus virtutis.

Et est synderesis, habitus voluntatis, ut est naturalis, non ut est deliberativa. Ipsa tamen voluntas naturalis, cuius talis habitus, ut ipso habilitata, potest nihilominus synderesis appellari: ut dicatur synderesis non solum habitus (personae [5]), sed etiam (persona [6]) habilitata. Quia vero voluntas in quantum naturalis semper recte movetur, nec in ea peccatum cadit, ideo synderesis semper est recta, et semper stimulat ad bonum, et semper remurmurat contra malum: cuius actus, quamvis impediri possit, extingui non potest. Impeditur (tamen [7]) actus eius vel propter tenebram obcoecationis, sicut

[1] posset illud — [2] legi divinae — [3] *Deficit* — [4] *Deficit* — [5] potentiae
[6] potentia — [7] autem

in haereticis, qui malum credunt bonum, et falsum verum, in quibus non remurmurat cum credunt se pro pietate mori, sed potius gaudere sibi videtur. Propter lasciviam delectationis similiter impeditur; (aliquando enim in peccatis carnalibus ita*) absorbetur homo carnis lascivia, ut remorsum non sentiat. Propter duritiam etiam obstinationis impeditur, sicut in damnatis, in quibus synderesis non stimulat ad bonum, et quantum ad hunc actum potest dici quod sit extincta in eis; non tamen est extincta simpliciter, quia habet alium actum, scilicet remurmurationis contra malum.

CAPUT XVIII.

Quomodo creatura repraesentet Creatorem secundum rationem umbrae, vestigii et imaginis, et quibus modis cognoscitur Deus.

Omnia tam corporalia, quam spiritualia sic a Deo creata sunt, ut suum insinuent Creatorem; quae omnia, secundum Scripturae sacrae testimonium, in mensura, numero et pondere a Deo facta narrantur. Et est mensura in rebus, quae ipsas terminat et limitat, secundum quam quaelibet res tanta est, ut maior esse non possit, sive quantitate molis, ut res corporalis, sive virtutis, ut spiritualis et corporalis. Numerus vero est secundum quem unaquaeque res distinguitur ab alia, sive per speciem, vel formam corporalem, ut res corporalis; *sive per speciem vel formam spiritualem, ut res spiritualis;* numerus enim et distinctio a forma procedit. Pondus vero est secundum quod unaquaeque res appetit sive locum et suam quietem, sive corporalem, ut res corporalis, sive spiritualem, ut res spiritualis. Est igitur unaquaeque res aliquanta et modificata per mensuram suam; est distincta et numerata per speciem, sive formam suam; est locata et ordinata per pondus suum. Mensura enim, sicut dicit Augustinus, omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnes res ad quietem et stabilitatem trahit; et ista tria in creatura tres representant Personas, sicut idem Augustinus

* aliquando in peccatis carnalibus ita enim.

dicit. Nam mensura in creatura representat personam Patris, cui aequatur quod de illo est, scilicet, Filius; numerus representat personam Filii, qui forma est omnium quae formantur et numerantur; pondus repraesentat personam Spiritus Sancti, cuius bonitate quietantur et tranquillantur omnia. Insinuat autem, sive representat creatura Creatorem tripliciter; scilicet per modum umbrae, vestigii et imaginis; per modum umbrae, representat creatura Creatorem in quadam elongatione et confusione, ut quando (consideratur creatura [1]) solum ut effectus, quia tunc representat Creatorem solum ut causam. Per modum vestigii representat creatura Creatorem in quadam elongatione, sed tamen cum distinctione, ut quando consideratur creatura ut habens unitatem, (bonitatem et veritatem [2]), vel cum mensura, numero et pondere, vel cum modo, specie et ordine; quia tunc representat Deum sub ratione triplicis causae, scilicet, efficientis, formalis et finalis. Per modum imaginis vero representat creatura Creatorem in quadam propinquitate et distinctione; ut quando consideratur ut habens memoriam, intelligentiam et voluntatem; et tunc representat non solum causalitatem in Deo, sed et emanationem personarum, et isto ultimo modo representat eum rationalis creatura. In istis tribus potentiis, quantum ad actus suos est ordo, licet ipsae similiter sint in anima. Quia actus memoriae est prior actu intelligentiae, et actus intelligentiae est prior actu voluntatis. Et representat memoria Patrem, intelligentia Filium, voluntas Spiritum Sanctum. Origo est etiam in eis et processus aliquo modo, quia ab eo quod in memoria est, formatur ipsa acies intelligentiae, ad hoc accedente amore, quo amatur ipsa intelligentia sic formata, (qui [3]) amor ipsius voluntatis est. Et ita de specie quae est in memoria, quae dicitur visio scientiae, oritur visio intelligentiae, sive cognitionis, et ita est visio *intelligentiae* proles visionis, quae proles amatur tertia voluntate. Sciendum est autem quod anima non tenet rationem imaginis nisi per conversionem sui ad Deum, vel ad se: unde quia anima Deum capit, vel capere potest per memoriam, intelligentiam et voluntatem, eius imago dicitur. Creatur autem

[1] creatura consideratur — [2] veritatem et bonitatem — [3] quia.

anima cum notitia Dei et sui, quae notitia est in ea ut scientia, non ut cognitio, et ideo in memoria continetur: et ideo in ratione imaginis memoria tenet primum locum, quia ibi prius est, unde intelligentia formari potest; *cuius* formatio tamquam visio, voluntate sive amore, diligitur. Cognoscitur igitur Deus per creaturam, prout consideratur ut umbra, ut vestigium et ut imago; cognoscitur etiam per naturalem rationem, per gratiam fidei, per gratiam prophetiae, per donum sapientiae et intellectus et per gratiam raptus.

CAPUT XIX.

De peccato, et ruina malorum Angelorum, et origine mali.

Factis Angelis a Deo bonis omnibus, unus qui inter eos valde excellens fuit, qui si stetisset, in summo ordine locatus fuisset a suo Conditore, motu propriae voluntatis adversus est, appetens suam aequalitatem, idest appetens praeesse aliis auctoritate propria, sine datore et sine meritis. Videns enim suam pulchritudinem, praesumpsit de se, et sua praesumptio processit in ambitionem eius quod (super [1]) se fuit, ut scilicet esset bonum suum, sicut Deus est suum. Et secundum hoc dicitur voluisse fieri similis (Altissimo [2]); non enim voluit ad eum suam custodire fortitudinem, sicut dicit Beatus Augustinus; voluit (igitur [3]) seipso beatus esse, quod quidem proprium est solius Creatoris. Factus enim a luce veritatis, se vertit superbia tumidus et propriae potestatis delectatione corruptus, sicut dicit Beatus Augustinus. Et hoc est quod dicitur malum, et quod est (defectio [4]) summi boni. Non enim est natura aliqua, sed est bonae naturae deordinatio, et quod nisi in bona natura esse non potest. (Frustratur [5]) autem eo quod appetiit, quia ad illud pervenire non potuit, et superbia cecidit in odium et invidiam, ut Creatorem suum in quantum punitorem odiret, et invideret eidem et omni etiam creaturae, quae in partecipationem venisset ipsius Creatoris, vel venire posset. Superbiae huius minores etiam Angeli consenserunt, excellen-

[1] supra — [2] Deo — [3] ergo — [4] scilicet desertio — [5] Frustratus est

tiam appetentes et ad ipsam non nisi per illum pervenire credentes et (per [1]) hoc cum illo superbientes. Qui de omnibus ordinibus Angelorum fuisse creduntur. Propter istud peccatum superbiae omnes maligni spiritus de coelestibus mansionibus eiecti, (in istum aerem caliginosum retrusi sunt [2]) ad praestandum nobis exercitium per tentationes, qui sensus humanos frequenter illudunt, cogitationes pervertunt et affectiones incendunt.

CAPUT XX.

De tentatione et casu primi hominis.

Deiectus diabolus propter superbiae peccatum de paradisi celsitudine, (et [3]) hominem in paradisi constitutum delitiis tentavit, et tentando superavit et deiecit. Assumpsit autem serpentem ad tentandum hominem, non quod eum ad hoc specialiter elegerit, qui forte tentasset libentius per columbam, sed cum tentare vellet, per aliud animal tentare permissus non est. Quo serpente diabolus velut istrumento utebatur, movens eius linguam ad exprimenda verba; quae tamen verba minime ipse serpens intelligebat. Aggressus (est [4]) autem primo mulierem (tamquam minus cautam, et flexibilem magis ad vitium, et mulierem per se peccantem [5]); per mulierem vero, virum ad peccatum inflexit. Nam (vir [6]) uxori commestionem sibi suadenti, quam compescere debuit, consensum praebuit et cibum oblatum comedit, non fame ductus, quam non senserat, vel cibi cupiditate, sed ne delitias suas contristaret. Et sic trasgrediendo mandatum divinum, facti sunt inobedientes suo superiori, hoc est Deo; quibus poena, tanquam reciproca, inflicta est, ut nec eis suum inferius, idest corpus proprium obediret. Cuius inobedientiam primo in locis genitalibus sentientes, ad perizomata sibi consuenda de foliis ficus, non deliberatione, sed perturbatione ducti, confugerunt. Et hoc fuit primum malum, et primum peccatum in humano genere. A libera (igitur [7])

[1] propter — [2] sunt et in istum aerem caliginatum retrusi
[3] *Deficit* — [4] *Deficit* — [5] *Deficit* — [6] *Deficit* — [7] ergo

voluntate tam Angeli quam hominis ortum est malum, et alia origo eius quaerenda non est. Ad malum autem quod fecerunt Angelus et homo, quod dicitur culpa, secutum est malum quod dicitur poena, ex divina iustitia nihil inordinatum relinquente in universa creatura sua.

CAPUT XXI.

De differentiis mali et quid sit originale peccatum.

Malum duas (habet differentias [1]), scilicet, culpam et poenam; hoc est malum quod facimus et malum quod patimur: nam omne malum aut est culpae, aut est poena. Quod quidem malum natura non est, vel positio, sed est vitium naturae et privatio bonorum naturalium, sive diminutio. Malum quod est culpa, est malum voluntarium et a voluntate procedens. Malum quod est poena, est contra voluntatem. Et ideo malum culpae est corruptio voluntaria, malum vero poenae est corruptio involontaria, et voluntariae corruptioni adhibetur involontaria, ut ordinet eam, sicut (dicit Augustinus [2]). Sed malum quod est culpa, quod peccatum dicitur, aliud est originale, aliud (est [3]) actuale. Originale peccatum ab origine dicitur, quia quilibet, cum oritur, secum id trahit; quilibet enim per concubitum carnalis concupiscentiae generatus, nascitur filius irae, quia privatus est rectitudine (originaria [4]) iustitiae, quam primus homo perdidit, et quam quilibet Deo reddere tenetur, quam naturae humanae Deus in sui conditione contulerat. Carentia istius iustitiae peccatum originale dicitur. Quod quidem peccatum ab anima Adae transivit ad animas posterorum mediante carne per concupiscentiam generata, ita quod sicut ab anima peccante infecta fuit caro Adae, et prona effecta ad libidinem, sic per libidinem seminatam et secum trahentem infectionem vitiosam, inficit et vitiat animam. Cuius curatio communiter in parvulis fit per baptismum, ita tamen quod quamvis curetur culpa, remanet tamen ad exercitium poena, sicut patet in pueris baptizatis. Quamvis curetur quantum ad reatum

[1] differentias habet — [2] Augustinus dicit. — [3] *Deficit* — [4] originalis

poenae aeternae, remanet tamen quantum ad actum et motum concupiscentiae. Curatur in parente et tamen trasmittitur ad prolem; quia secundum animam pater regeneratus est, secundum carnem vero generat. Quod quidem peccatum voluntarium dici potest, et a voluntate procedens, non parvulorum, sed primorum parentum.

CAPUT XXII.

Quomodo actuale peccatum committitur,
et (quando est mortale et quando veniale[1]*).*

Actuale peccatum originem trahit a libera voluntate uniuscuiusque per suggestionem, delectationem, consensum et operationem. Actuale dicitur ab actu animae in se, vel per (proprium corpus[2]). Si enim suggestionem sequatur delectatio et consensus et (operatio[3]) in iis quae a divina lege prohibita sunt, peccatum est mortale; et dicitur mortale quia mortem infert animae, (scilicet[4]) culpae; (quae[5]) mors ipsum peccatum est *mortale,* quia separat animam a vita sua, quae (Deus est[6]). Et mortem etiam *infert* gehennae, nisi per penitentiam remittatur. Si vero suggestionem sequatur delectatio et consensus sine opere, quia non potest forte in opus procedere, consensus reputatur pro facto, et mortale est. Si vero suggestionem sequatur delectatio et consensus, non in opus, quia non vult operari (illam delectationem[7]), sed in ipsam delectationem, in qua vult, qui tentatur, delectari, similiter peccatum est mortale; quia in tali consensu (inferior portio[8]) rationis sequitur sensualitatem, et propter hoc fit subversio ordinis recti et ita subversio iustitiae. Quando vero bonum commutabile plus debito diligitur, sed incommutabili non praefertur, et utilitas non praefertur honestati, et voluntas nostra, quamvis plus debito ametur, non tamen praefertur divinae, et caro quamvis concupiscat, non tamen praefertur rationi, non mortale sed veniale peccatum est. Et quia (rationi semper repugna-

[1] et quando veniale quando est mortale — [2] corpus proprium — [3] opus
[4] *Deficit* — [5] quia — [6] est Deus — [7] *Deficit* — [8] portio inferior

caro[1]), velimus, nolimus, necesse habemus aliquod peccatum veniale committere per primos motus, quia etsi (particulatim[2]) et singillatim possunt declinari, non tamen omnes caveri possunt, quia sic sunt peccata quod etiam sunt poenae peccati. Et ideo (peccatum veniale dicitur[3]); et hoc ipso digna sunt venia quia totaliter caveri non possunt.

CAPUT XXIII.

De initio et radice[4] et capitibus actualium peccatorum.

Peccata actualia habent unum initium, scilicet superbia, secundum quod superbia large accipitur, et est in omni peccato, quia est contemptus generalis praecepti divini, ex hoc quod anima per peccatum avertitur ab incommutabili bono. Habent duplicem radicem, scilice timorem male humiliantem, et amorem male accendentem. Habent triplex (fomes[5]) secundum (illa tria quae sunt in mundo[6]), quae sunt concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitae. Habent septem capita, quae sunt superbia spiritualiter dicta, invidia, ira, accidia, avaritia, gula, luxuria. Istorum septem capitalium peccatorum quidam committuntur per appetitum inordinatum rei delectabilis, ut superbia per appetitum delectabilis interioris, quod est excellentia; avaritia per appetitum boni exterioris, quod est sufficientia; gula per appetitum boni inferioris, quod respicit conservationem individui; luxuria per appetitum boni inferioris, quod respicit conservationem speciei: et utrumque istorum bonorum dicitur (carnis, vel carnalis[7]) lascivia. Quaedam vero alia committuntur per inordinatam fugam rei non formidabilis. Nam invidia in possidendo refugit societatem; et hoc secundum istinctum (rationis[8]). Ira refugit contrarium, et hoc secundum instinctum irascibilis. Accidia refugit laboriosum, et hoc secundum instinctum concupiscibilis. Et quatuor istorum habent coniunctam laetitiam, scilicet, superbia, ava-

[1] caro rationi repugnat — [2] particulariter — [3] peccata venialia dicuntur
[4] fomento — [5] fomitum — [6] tria quae in mundo sunt
[7] carnale vel carne [8] — rationalis

ritia, gula, luxuria; alia vero habent coniunctam tristitiam, scilicet, invidia, ira, accidia. Dicuntur autem capitalia, quia deordinationes sunt principales, et ad multarum aliarum deordinationum (principalia [1]) suo modo influentia.

CAPUT XXIV.

De multiplici divisione et definitione (actualium [2]) peccatorum.

Peccata actualia multiplicem recipiunt divisionem. Uno modo sic: peccatum aliud delictum, aliud commissum. Et hoc accipitur iuxta illam definitionem Ambrosii: peccatum est trasgressio legis divinae et coelestium inobedientia mandatorum; ut trasgressio ad (commissum [3]), inobedientia ad (obmissum [4]) referatur. Delictum est non facere quod praecipitur: commissum (vero [5]) facere quod prohibetur. Delicti differentiae assignantur istae; scilicet, ignorantia, obmissio, negligentia. Et dicitur ignorantia non absolute, sed defectus scientiae debitae, ad quam tenetur omnis homo: vel voluntas nesciendi ea quae ad salutem spectant, de quo (vel qua [6]) dicit Augustinus: ignorantia eorum quae simpliciter nesciuntur, neminem sic excusat quin sempiterno igne ardeat.

Aliquando dividitur peccatum sic: peccatum aliud cordis, aliud oris, aliud operis. Et ista est communis veniali et mortali: et accipitur iuxta definitionem illam Augustini: peccatum est vel dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra legem aeternam; et accipitur ibi large quod dicit contra legem aeternam. Differentiae peccati cordis assignantur istae, videlicet, peccatum cogitationis, iudicii et consensus. Circa peccatum iudicii ista considerantur, videlicet, (suppositio [7]), praesumptio, temeritas, et personarum acceptio. Suspitio (sicut dicit Tullius, est [8]) mala opinatio; personarum acceptio est iniustitia, qua persona praefertur personae propter causam indebitam. Differentiae peccati oris adsignantur istae, videlicet, taciturnitas, mendacium, periurium, contemptio, scurrilitas, vaniloquium

[1] principia — [2] *Deficit* — [3] delictum — [4] commissum — [5] *Deficit*
[6] *Deficit* — [7] suspitio — [8] est, sicut dicit Tullius

quium, iactantia, adulatio, maledictum, detractio, contumelia, blasphemia. Taciturnitas est veritatis occultatio; mendacium est falsa significatio vocis, cum intentione fallendi; periurium est mendacium iuramento firmatum; contentio est impugnatio veritatis per confidentiam clamoris; scurrilitas est inhonesti sermonis prolatio; vaniloquium est verborum inutilium effusio; iactantia est propriorum bonorum commendatio; adulatio est alienae laudis promulgatio; maledictum est verbum imprecans poenam; detractio est alienae famae per occulta verba denigratio; vel sic: detractio est mali seminatio occulte in iniuriam proximi; contumelia est in sermone manifesto importans culpam; blasphemare est contumeliam vel (aliud vitium[1]) proferre in iniuriam Creatoris. Aliquando (dividitur peccatum[2]) sic: peccatum (aliud est[3]) ex infirmitate, aliud ex ignorantia, aliud ex industria, sive certa malitia, et accipitur iuxta illam definitionem: peccatum est actus incidens ex defectu boni. Differentiae peccati ex infirmitate, quod dicitur peccatum carnis, adsignantur istae, videlicet, fornicatio, adulterium, stuprum, incestus, sacrilegium, peccatum contra naturam, raptus. Stuprum est illicita virginis defloratio; raptus dicitur cum puella violenter a domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur; incestus est lubricum carnis (cum consanguinitate vel affinitate[4]) commissum. Differentiae peccati ex industria, quod dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, adsignantur istae (sex[5]), videlicet, desperatio, praesumptio, invidentia supernae gratiae, impugnatio veritatis agnitae, obstinatio, et (impoenitentia[6]). Aliquando dividitur peccatum ita: (peccatum alind est[7]) ex timore male humiliante, aliud ex amore male accendente, et accipitur iuxta illam definitionem Augustini: peccatum est appetere quod Christus contempsit, vel fugere quod Christus substinuit. Aliquando dividitur peccatum (taliter[8]): peccatum aliud est ex concupiscentia carnis, aliud ex concupiscentia oculorum, aliud ex superbia vitae, et accipitur iuxta illam definitionem Augustini: peccatum est, spreto incommu-

[1] aliquod convitium — [2] peccatum dividitur — [3] est aliud
[4] contra consanguinitatem vel affinitatem — [5] *Deficit*
[6] impoenitentia finalis. — [7] aliud peccatum — [8] sic

tabili bono, rebus commutabilibus adhaerere. Aliquando dividitur per hunc modum: peccatum aliud in Deum, aliud in proximum, aliud in se ipsum; et accipitur iuxta illam definitionem Anselmi: peccatum est carentia debitae iustitiae, ex propria voluntate procedens. Differentiae peccati contra Deum assignantur istae; quaedam contra divinam maiestatem; quaedam contra divinam veritatem; quaedam contra divinam bonitatem. Contra divinam maiestatem assignantur istae, (videlicet [1]), idolatria, superstitio iudeorum, infidelitas paganorum, apostasia, schisma et haeresis; primis tribus prohibetur accessus ad cultum Dei; aliis (tribus [2]) receditur a cultu Dei, et dehonoratur (opera [3]) divinae maiestatis. Contra divinam veritatem assignantur istae, videlicet, quae sunt peccatum divinationis, scilicet, mathematicae, maleficium, sortilegium, augurium, praestigium, mathesis, geomantia, idromantia, (aerimantia, piromantia, aruspicium [4]), nigromantia, et quaedam etiam alia. Contra divinam bonitatem assignantur istae, videlicet, ipocrisis, symonia et sacrilegium. Differentiae peccati contra proximum assignantur istae, videlicet, scandalum, homicidium, duellum, tirocinium, rapina, usura, contractus fraudolentus, furtum. Aliquando peccatum dividitur in ista, scilicet, superbiam, invidiam, iram, accidiam, avaritiam, gulam et luxuriam.

CAPUT XXV.

De superbia et vanagloria et filiabus (ipsius [5]).

Superbia est propriae excellentiae appetitus, sicut dicit Bernardus. Superbiae species sunt quatuor, sicut dicit (Augustinus [6]): prima est, cum homo a se ipso existimat habere bonum quod habet; secunda est, quando licet credat a Deo habere bonum quod habet, meritis tamen suis accepisse se putat; tertia est, cum iactat se habere quod non habet; quarta est, cum spretis omnibus, singulariter vult videri. De peccato superbiae, sicut dicit Gregorius, descendit inanis gloria, cuius filiae sunt

[1] *Deficit* — [2] *Deficit* — [3] omnipotentia — [4] aerumantia, piromantia, auspicium — [5] *Deficit.* — [6] Gregorius

inobedientia, iactantia, ipocrisis, incontinentia, pertinacia, discordia, novitatum praesumptio. Inobedientia est quando non vult subiacere superiori, ne videatur (potentiae [1]) minoris, sub qua continentur irreverentia et contumacia. Irreverentia est quae negat superioribus debitum (honoris [2]) Contumacia est quae negat (debitum subiectionis [3]). Iactantia est quae se ostentat potestatis maioris non solum verbis, sed etiam factis potestatis ostensivis; sub qua continentur ostentatio et arrogantia: ostentatio est in facto, arrogantia vero in dicto falso, cum quis dicit se habere quod non habet. Ipocrisis est quando vult apparere maioris (probitabis inter [4]) bonos; ad quam reducuntur singularitas et insolentia. Singularitas est qua, communi vita relicta, privata affectatur et quaeritur. Insolentia est verborum, factorum, gestuum, (habituum [5]), praeter omnem usum, specificatio. Incontinentia est quae, ratione conformitatis sui. cum malis laudari vult, velut cum laudatur peccator in desideriis animae suae. Pertinacia est quando non vult videri probitatis minoris, et dum hoc attentat assequi, etiam malefacta defendit, ad quam rebellio reducitur. Est autem rebellio repugnans correptioni disciplinae. Discordia est quae (appetit [6]) videri sapientiae maioris; quod ut assequatur, ab aliorum sententiis dissidet; ad quam contentio reducitur. Est autem contentio contradictio cum apparenti ratione. Novitatum praesumptio est quae amore praeminentiae (in sapientia [7]), omnia tentat etiam supra vires.

CAPUT XXVI.

De invidia et filiabus ipsius.

Invidia est tristitia de alienis bonis, sicut dicit Damascenus. Item Augustinus: invidia est odium felicitatis alienae. Huius filiae sunt; odium, detractio sussurratio, afflictio in prosperis proximi, exultatio in adversis. Odium est invidia in affectu: detractio est mordax alieni boni ad alterum delatio, in ser-

[1] potestatis — [2] honorem — [3] debitam subiectionem.
[4] proprietatis inter omnes etiam — [5] habituumque — [6] vult — [7] *Deficit*

mone manifesto. Sussurratio est mordax alieni boni ad alte
delatio in sermone occulto. Afflictio est animi cruciatus
operis procuratione in bonis proximi. Exultatio est animi
bulosa consolatio in adversis proximi cum procuratione op

CAPUT XXVII.

De ira et filiabus ipsius.

Ira est, sicut dicit Cassiodorus, motus animi concitatu
poenam provocans inferendam. Item definitur sic. Ira est o
motus malus ad nocendum. Huius filiae sunt, secundum
gorium, rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indign
blasphemia. Tumor mentis est voluntas disponens se ad
dicandum (propter impetum irascibilem [1]). Rixa est libido
dicandi, in iniuriam facti procedens. Contumelia est pro
turpium verborum contra iniuriantem. *Clamor est exaltatio v
contra iniuriantem* (ut ab aliis cognoscatur [2]). Indignatio e
bido vindictae in signo. Blasphemia est iniuria in Deum
in Sanctos, quando iniuriatum non vindicant, vel quando
dictam impedire credunt.

CAPUT XXVIII.

De accidia et filiabus ipsius.

Accidia, graecum vocabulum est. *Deuco* graece, latine
tur (procuro [3]). Accidia igitur quia ibi aliquid privativum
dicit privationem curae et prontitudinis ad bonum ope
dum. Unde accidia latino vocabulo (potest dici [4]) incuria. Ac
est taedium interni boni, sicut dicit Augustinus. Item,
cardus: accidia est torpor bona negligentis inchoare. I
magistraliter sic: accidia est diffidentia implendi man
Huius filiae (sunt, secundum Gregorium [5]): malitia, ra
pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, va
mentis circa illicita. Malitia est adversio in anima ab infer

[1] per impetum irascibilis. — [2] *Deficit* — [3] *Deficit* — [4] dici p
[5] secundum Gregorium, sunt

quod laboriosum est; pusillanimitas est timor aggrediendi opus laboriosum; desperatio est diffidentia consumandi opus; torpor est diffidentia proficiendi in opere. Ad torporem reducitur desidia, omissio, negligentia, pigritia. Desidia communis est ad omissionem et negligentiam; omissio est deserentia actus debiti; negligentia est deserentia debitae circumstantiae; pigritia est torpor circa operis accellerationem, vel in inchoando, vel in prosequendo, vel in consumando. Vagatio mentis est conversio ad quietem circa illicita, in quibus quaerit quietem. Secundum *vero* Isidorum, aliae tristitiae, aliae accidiae assignantur filiae: et accipitur tristitia pro *ut se avertit ab* opere laborioso; accidia vero pro ut se convertit ad quietem indebitam. Et (dicitur [1]) quod tristitiae filiae sunt, rancor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio: de accidia vero oriuntur, otiositas, somnolentia, importunitas, mentis inquietudo, corporis instabilitas, verbositas, curiositas. Otiositas est cessatio ab opere debito invigilando per inordinatum appetitum quietis; somnolentia est cessatio ab opere debito per inordinatum appetitum quietis, dormiendo, cum sine impedimento (possit operari: importunitas est, cum [2]) opus debitum indebite facit, ut per hoc cessare cogatur; inquietudo mentis est cogitatio, vel desiderium vanorum, quietem per hoc inordinate appetens; corporis instabilitas est de loco ad locum discursus, quietem per hoc inordinate petens; verbositas est verborum inutilium multiplicatio, quietem per hoc inordinate petens; curiositas est aliorum [3]) factorum investigatio, quietem per hoc inordinate appetens. Istae tamen assignationes, secundum Gregorium et Isidorum, idem dicunt. Nam sub vagatione mentis, quae est ultima filiarum accidiae, secundum Gregorium, comprehenduntur inquietudo mentis, corporis instabilitas, verbositas, otiositas, secundum Isidorum: sub torpore vero, quae est penultima filiarum accidiae secundum Gregorium, comprehenduntur otium, somnolentia, et importunitas secundum Isidorum. In aliis vero conveniunt. Nam quod sit rancor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio iam patet; amaritudo enim secundum Isidorum, idem est quod malitia secundum Gregorium.

[1] dicit — [2] operari posset, importunitas est, cum — [3] alienorum.

CAPUT XXIX.

De avaritia et filiabus ipsius.

Avaritia est immoderatus amor habendi, sicut dicit Tullius. Item Augustinus: avaritia non tantum dicitur appetitus pecuniae, sed altitudinis et scientiae. Huius filiae sunt, secundum Gregorium, proditio, fraus, fallacia, periurium, inquietudo mentis, violentia, obduratio cordis contra (miseriam [1]). Proditio est deceptio circa domesticos; fraus est deceptio circa extraneos; vel proditio est circa personam; fraus, *deceptio* circa res personae. Fallacia est deceptio per mendacium; (periurium est deceptio per mendacium iuramento firmatum; inquietudo mentis est sollicitudo animi inordinate appetentis acquirere pecuniam per industriam [2]). Violentia est coactio personae proximi ut ab eo aliquid extrahatur; obduratio cordis est animi constrictio ad retentionem pecuniae quam exposcit miseria pro indigentibus, et contra indigentes concitatio. Secundum Isidorum filiae avaritiae sunt istae, (scilicet [3]); mendacium, fraus, furtum, periurium, turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. Sed istae reducuntur ad illas. Nam mendacium et falsa testimonia secundum Isidorum, reducuntur ad fallaciam secundum Gregorium; (fraus et furtum secundum Isidorum, reducuntur ad fraudem secundum Gregorium [4]); periurium secundum Isidorum, ad periurium secundum Gregorium; turpis lucri appetitus secundum Isidorum, ad inquietudinem mentis secundum Gregorium; violentia et rapacitas secundum Isidorum, ad violentiam secundum Gregorium; inhumanitas secundum Isidorum, ad obdurationem (cordis [5]) secundum Gregorium.

[1] misericordiam — [2] inquietudo mentis est sollicitudo animi inordinate appetentis acquirere pecuniam per industriam; periurium est deceptio per mendacium iuramento firmatum. — [3] videlicet — [4] *Deficit* [5] *Deficit*

CAPUT XXX.

De gula et filiabus ipsius.

Gula est inordinatus amor edendi. Huius filiae sunt, secundum Gregorium, inepta letitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, ebetudo mentis circa intelligentiam. Inepta laetitia est in affectu; scurrilitas est in sermone turpium verborum; immunditia est in opere ingurgitationis; multiloquium est in sermone superfluorum verborum; ebetudo mentis est circa intelligentiam et iudicium quoad bona spiritualia, ut cum (ieiunium et vigiliae [1]) creduntur mala, quia sunt aspera carni. Circumstantiae gulae sunt quinque, secundum Gregorium: (scilicet, [2]) indigentiae tempora praevenire; cibos lautiores quaerere; quae sumenda sunt, accuratius praeparare; sumendi mensuram excedere; quod abiectum est etiam cum (ardore desiderii adsumere [3]). Quae circumstantiae comprehenduntur hoc versu: Prae, propere, laute, nimis ardenter, studiose.

CAPUT XXXI.

De luxuria et filiabus ipsius.

Luxuria est libidinosae voluptatis appetitus. Item luxuria est concupiscentia nimia expediendae voluptatis. Huius filiae sunt, secundum Gregorium, caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, orror, sive desperatio futuri. Caecitas mentis est secundum deordinationem rationalis ad superiora. Inconsideratio est secundum deordinationem rationalis (ad superiora [4]) agenda: inconstantia est secundum deordinationem irascibilis in patiendo. Praecipitatio est secundum deordinationem irascibilis in aggrediendo. Amor sui est secundum deordinationem

[1] vigiliae et ieiunium — [2] *Deficit* — [3] desiderii ardore sumere.
[4] inferiora

concupiscibilis circa rem inferiorem et coniunctam. Odium Dei est secundum deordinationem concupiscibilis circa rem superiorem et separatam. Affectus praesentis saeculi est secundum deordinationem concupiscibilis circa rem praesentem inferiorem et separatam. Orror, sive desperatio, est secundum deordinationem concupiscibilis circa rem futuram. Secundum Isidorum, filiae luxuriae sunt istae, scilicet, turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia; stultiloquium est contra sapientiam sermonis; alia tria sunt contra bonitatem sermonis. Nam turpiloquium est contra decentiam sermonis; scurrilitas contra id quod licet esse in sermone; ludicra contra id quod expedit esse in sermone. Differentiae huius peccati multae sunt, scilicet, fornicatio, adulterium, struprum, sacrilegium, incestus, peccatum contra naturam. Et sunt istae differentiae luxuriae prout sunt in facto. Fornicatio est luxuria, qua solutus solutam vinculo coniugali ordine naturali cognoscit; adulterium est luxuria qua coniugalis torus violatur; unde dicitur adulterium, quia accessio ad torum alienum; stuprum est luxuria qua virginalis incorruptio dissipatur; sacrilegium, prout hic accipitur, est luxuria contra votum continentiae; incestus est luxuria contra sanguinitatem vel affinitatem; peccatum contra naturam est luxuria praeter sexum vel locum a natura deputatum.

CAPUT XXXII.

De malo quod (dicitur [1]) poena.

Malum quod dicitur poena, multiplex est, videlicet, spoliatio gratuitorum et vulneratio naturalium. Naturalium autem vulnera sunt ista, scilicet, infirmitas, ignorantia, malitia, concupiscentia, difficultas, error, cruciatus, exilium, tentatio hostium, taedium benefaciendi, tempestas saeculi, stultitia, ebetudo, praecipitatio, timor, duritia, extollentia, mors, (incineratio [2]) carentia visionis Dei, amaritudo aeterni suplici.

Explicit liber secundus.

[1] est — [2] inconcineratio

[1] LIBER TERTIUS

DE INCARNATIONE FILII DEI

CAPUT I.

De sanctificatione Virginis gloriosae.

Ad concipiendum Verbum aeternum eligitur Virgo Sanctissima, quia, sicut dicit Anselmus, decebat ut illius hominis conceptus fieret de matre purissima ea puritate qua maior sub Deo nequeat intelligi. Quae ante suam nativitatem ex utero matris, post infusionem animae, (in suo [2]) corpore sanctificata fuit ab originali peccato, quod a parentibus traxit, sicut trahunt omnes descendentes ab Adam per concupiscibilem generationem; quo quidem peccato, quando concepta fuit a parentibus, carere non potuit, licet sancti essent [3]. Actus enim coniugalis est a natura, cui coniunctus est fomes, et a voluntate, quae ordinata potest esse a charitate. Conceptio vero sequitur ad illum actum, prout ille actus est a natura movente, cui necessario, quantum (de se est [4]), inseparabiliter fomes coniunctus est, et non prout est a voluntate. Conceptio enim dicit commixtionem, quae est in principiis seminalibus viri et mulieris; quae commixtio fit per naturam. Sanctificata (igitur [5]) fuit, non in conceptione, sed post animae infusionem, et purgata a peccato et a fomite (etiam [6]) peccati quantum ad personam suam, et prout fomes dicit (duo; prout dicit [7]) proni-

[1] Incipit — [2] suae in

[3] Il mistero, oggi domma dell'immacolato concepimento della Vergine, a quel tempo non era ancora scientificamente chiarito; e però la scuola, a tener saldo l'altro domma capitale del peccato originale, trovava gravi difficoltà per esentarne la Vergine preventivamente. Scoto vinse le difficoltà, e da quel momento il privilegio di Maria addivenne proposizione teologica, ed oggi è domma, solennemente definito dalla Chiesa.

[4] est de se — [5] ergo — [6] *Deficit* — [7] *Deficit*

tatem ad malum, et prout dicit difficultatem ad bonum, vel saltem prout fomes dicit pronitatem ad malum. Et dicitur tanta fuisse illa sanctificatio, ut etiam extenderetur ad alios; ita (ut etiam [1]) in aliis extingueret omnem concupiscentiam carnalem, ne ad illam moverentur. Unde dicitur, quod licet Beata Virgo pulcherrima fuerit, a nullo tamen potuit concupisci carnaliter, quia virtus castitatis suae extinguebat omnem motum carnalem in aliis aspicientibus ipsam, ne ad ipsam aliquo impudico affectu moverentur. Et ista dicitur fuisse sanctificatio personae ipsius Virginis Beatae. Sed quia ipsa Beata Virgo principium (debebat esse [2]) alterius per generationem, hoc est Filii Dei, et ad hoc ordinata erat, addita est secunda sanctificatio, in conceptione scilicet filii. In qua per adventum Spiritus Sancti sanctificata est, non a peccato, quia ab illo sanctificata erat in prima sanctificatione, nec a fomite peccati, prout respicit personam, a quo etiam sanctificata fuit per sanctificationem primam, vel simpliciter, vel saltem prout fomes dicit inclinationem ad malum; sed sanctificata fuit a fomite prout habet vitiare naturam; ita ut natura ipsius Beatae Virginis omnino munda et apta esset ad hoc, ut sine omni vitio posset esse alterius principium per generationem. Et per istam sanctificationem secundam confirmata fuit Beata Virgo, ita quod peccare non potuit postquam Filium concepit, de qua sine viri admixtione conceptus est (Filius Dei [3]), et natus modo singulari et inusitato. Est enim modus quidam producendi hominem non de homine, nec de foemina, et hoc modo conditus fuit Adam; est etiam secundus modus producendi hominem, de homine tantum sine foemina, est isto modo condita fuit Eva: est etiam tertius modus producendi hominem de viro et foemina, et isto modo nati sunt omnes alii descendentes ab eis. Et ideo conveniens fuit ut novus homo novo nasceretur modo, quod scilicet esset de foemina sine viro. Qui licet dicatur ad hoc incarnatus et natus, ut nos tam [4] a poena quam a culpa redimeret; pie tamen creditur a quibusdam, quod etiam si nullum unquam peccatum fuisset, nec etiam poena, nihilominus tamen incarnatus fuisset; ut homo, conditus ex duplici substantia,

[1] etiam ut — [2] esse debebat — [3] Dei Filius — [4] proprie

spirituali videlicet et corporali, in Creatore suo plene secundum utramque naturam refectionem inveniret; in divinitate secundum spiritum; in humanitate vero secundum corpus, sicut dicit Augustinus in Libro de spiritu et anima.

CAPUT II.

De veritate Incarnationis Filii Dei.

Incarnatio Filii Dei Spiritui Sancto appropriatur propter summam benignitatem quae in hoc opere apparuit, quae Spiritui Sancto appropriari dicitur. Secundum veritatem tamen opus est totius Trinitatis, quia illam incarnationem tota Trinitas fecit, quamvis caro a solo Filio sit adsumpta. In incarnatione facta est adsumptio carnis et animae rationalis ad divinitatem, et unio, non in natura, sed in persona Verbi. In qua persona tanta est unio divinae naturae et humanae, ut quidquid dicitur de Filio Dei, dicatur de filio hominis et e converso. Facta est autem incarnatio in utero Virginis credentis quod Angelus nuntiabat et consentientis, superveniente in ea Spiritu Sancto ad sanctificandum eam et foecundandum; per cuius virtutem concepit Dei Filium sine peccato, et vere Mater Dei dicitur et Virgo. (Inque [1]) eodem momento caro fuit per virtutem Spiritus Sancti formata, anima carni infusa, et Verbo cum ipsa carne unita. Assumpsit (igitur [2]) Filius Dei totam humanam naturam, animam, scilicet, et corpus; assumpsit (etiam [3]) defectus humanae naturae et passiones corporales, ut famem et sitim et lassitudinem; assumpsit etiam *defectus* spirituales, ut tristitiam, gemitum et timorem.

CAPUT III.

De gratia et sapientia et merito Christi.

Fuit autem in Christo a principio suae conceptionis plenitudo omnis gratiae, quantum ad gratiam singularis personae, quantum ad gratiam capitis, et quantum ad gratiam unionis.

[1] In qua — [2] ergo — [3] *Deficit*

In quo etiam fuit sapientiae plenitudo. Cognovit enim omnia quae spectant ad mundi constitutionem, quae spectant ad nostram salutem et redemptionem. Cognovit omnia quae sunt, vel fuerunt, vel futura sunt. Et quia ab instanti conceptionis (suae plenissimus fuit gratia [1]), ab eo tempore meruit perfectissimum habitum charitatis et exercitium (veritatis [2]) in agendo et patiendo. Nobis quidem meruit gloriam, gratiam et veniam, stolam carnis, aperitionem ianuae colestis; sibi vero glorificationem corporis, non (autem [3]) mentis, quia habebat eam, accelerationem resurrectionis, glorificationem sui nominis, et dignitatem iudiciariae potestatis.

CAPUT IV.

De morte Christi et quomodo per mortem ipsius a potestate diaboli liberati sumus.

Moriendi necessitatem suscipere voluit, ita tamen quod nec contra Dei voluntatem, vel rationis, quamvis contra voluntatem sensualitatis moreretur. Mortis debitor non fuit, quia nec peccatum commisit, nec peccatum contraxit, et ideo mors ipsius Deo fuit summe grata, quia nullo modo fuit debita. Per eius mortem, quam pro nobis sustinuit, a potestate diaboli redempti sumus, quia ex hoc quod diabolus Christum occidit sine causa, in omnes qui in Christum credunt dominium perdidit. Quod quidem dominium diabolus non iuste possidebat, sed in hominem (a Deo iuste abiectum sibi [4]) usurpaverat. Unde quamvis homo a diabolo iuste possideretur, diabolus tamen iniuste hominem possidebat. Hoc (igitur [5]) dominium per quod diabolus homines ad peccatum impellebat, et quantumcumque iustos ad poenas trahebat, per Christi mortem, quoad omnes credentes, perdidit, quia per fidem unum fiunt cum ipso, ut sit ipse cum fidelibus unus Christus. Per quam unitatem eis beneficium mortis Christi communicatur. Redemptio vero, licet sit (a diabolo facta [6]), sanguis tamen Redemptoris

[1] plenissimus fuit — [2] virtutis — [3] *Deficit* — [4] iuste a Deo abiectum
[5] ergo — [6] facta a diabolo.

non fuit oblatus diabolo, sed Deo patri. Unde illo sanguine non est diabolus ditatus, sed ligatus. In morte autem, quamvis anima sit a carne separata, tamen divinitas animae et carni fuit unita, et anima unita divinitati descendit ad inferos, et caro unita divinitati iacuit in sepulcro, et tertia die rediit anima ad corpus quod prius vivificaverat. Et quod prius fuit passibile et mortale, in resurrectione factum est impassibile et immortale.

CAPUT V.

Secundum quam naturam Christus sit caput Ecclesiae et mediator.

Christus caput est Ecclesiae totius, sicut dicit Apostolus, et secundum humanam naturam, idest, in quantum est homo, *quia in quantum est homo* ei conformis est in natura et gratia. Et hoc (est verum [1]), si intelligatur Ecclesia hominum; si vero intelligatur Ecclesia Angelorum, sic caput est secundum (divinitatem [2]); eo quod ipsi Angeli ab ipso facti sunt in quantum est Deus, et secundum divinitatem dedit ei Pater esse caput, illum ante omnia gignendo. Sed magis proprie dicitur caput secundum humanitatem, secundum quod et mediator extitit Dei et hominum. Est enim Deus immortalis et beatus, homo per contrarium mortalis et miser. Christus (enim [3]) in quantum homo, et beatitudinem cum Deo habuit permanentem, et mortalitatem cum homine transeuntem, secundum quam naturam sacerdos est secundum ordinem Melchisedech; ipse sacerdos, ipse et hostia. A Christo autem, sicut a capite, omnes sensus spirituales descendunt in corpus suum, quod est Ecclesia; qui quidem sensus habent esse in corpore secundum (efficaciam [4]) gratiae, quae consistit in virtutibus, donis, beatitudinibus et sacramentis; iuxta cuius effectus multitudinem, et diversitatem, diversa recipiuntur in Ecclesia tam membra quam membrorum officia, ut alius sit oculus, alius auris, alius manus, alius pes, et sic de coeteris. Non est autem intelligen-

[1] verum est — [2] deitatem — [3] vero — [4] effectum

dum, quod Christus, in quantum homo, gratiam effi
ipso effecta in eius membra descendat; sed Christus l
(propter [1]) passionem et gratiam suam, ut omnibus
membra fiunt per fidem, a Deo gratia infundatur, et
etiam in quantum est Deus; in qua gratia (etiam [2])
intelligenda est, quae est donum Spiritus Sancti.

CAPUT VI.

Quid sit gratia et quomodo habeat dividi.

Gratia, sicut dicit Isidorus, est divinae misericordi
per quod bonae voluntatis est exitus. Item, super (id
mus: ut exilaret faciem in oleo, dicitur. Gratia e
nitor animae ad conciliandum sanctum amorem. Ite
stomus: gratia est (sanitas mentis, dilectio [4]) cordis.
autem gratia in praevenientem et subsequentem, si
rantem et cooperantem, secundum diversas effectus
dicatur gratia praeveniens et operans, in quantum
expedit a malo culpae, et iustificat; subsequens et
in quantum adiuvat liberum arbitrium, ut cum ip
moveatur ad bonum. Gratia gratum faciens una es
in anima iustificata et Deo grata, licet effectus habe
et habet informare habitus virtutum. Qui plures s
versi, ut virtutes meritoriae sint, ad quos cooper
lux ad colores; colores enim, sine praesentia lucis, n
visum, sic et virtutes sine praesentia gratiae non hab
et motum (perferentem [5]) in Deum.

CAPUT VII.

*Quid sit virtus, et quot sint virtutes, et (quare [6]) dicantur
et (quare [7]) cardinales.*

Virtus, sicut dicit Augustinus, est bona qualitas m
recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in n

[1] per — [2] *Deficit* — [3] illud — [4] sanctitas mentis, vel sanitas,
[5] perfectum — [6] quae — [7] quae

nobis, operatur. Virtutes quaedam sunt theologicae, sive, divinae; ut fides, spes, charitas. Quaedam vero cardinales, sive morales, vel politicae; ut prudentia, temperantia, fortitudo et iustitia. Dicuntur autem virtutes theologicae, sive divinae, quae habent Deum pro obiecto et fine; ut fides, qua creditur (Deo [1]) propter Deum. Cum dico, credit (Deo [2]), Deus est obiectum; cum dico propter Deum, Deus est finis credulitatis; similiter de aliis. Aliae vero virtutes dicuntur cardinales; quae cum dirigant *hominem* in agendis et patiendis, introducunt hominem in regnum, sicut cardo in domum; vel dicuntur cardinales, idest principales, non respectu theologicarum, sed respectu aliarum quarumdam, quae continentur sub istis, sicut est sobrietas, continentia, obedientia et huiusmodi. Politicae dici possunt a polis, quod est civitas, quia per eas disponuntur et gubernantur civitates.

CAPUT VIII.

Quid sit fides et quid articulus, et quot sint articuli.

Prima autem theologicarum virtutum fides est. Quae quantum ad (ethimologiam [3]) fides dicitur, quia (fit quod creditur, vel [4]) quod dicitur, sicut dicit Augustinus. Diffinitur autem ab Apostolo sic: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Haec autem fides plures articulos continet in se.

Sciendum est autem quod articulus dicitur ab arctando, quia arctat nos ad credendum *ea* quae fidei sunt. Diffinitur autem (ab Augustino sic [5]): articulus est natura cum gratia. Ab Isidoro sic: articulus est perceptio veritatis divinae in ipsum tendens. A Riccardo sic: articulus est invisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum. Et sensus (primae definitionis est [6]): articulus est quo arctamur ad credendum de Deo, non solum quae dicuntur per naturam, sed etiam quae dicuntur per gratiam; unde (quando [7]) dicitur Deus omnipotens, ad naturam pertinet, *quod dicitur conceptus de Spiritu Sancto ad gratiam*

[1] Deus — [2] Deum — [3] theologiam — [4] sit — [5] sic ab Augustino
[6] est primae definitionis — [7] quod

pertinet; secunda definitio pertinet ad fiden
vero potest convenire fidei informi.

(Assignantur [1]) autem uno modo duode
habito respectu ad institutores articulorum,
qui in unum congregati, per inspirationem
gulos composuerunt articulos. Petrus enim di
Patrem omnipotentem, creatorem coeli et t
in Jesum Christum, Filium eius, dominum
Maior: Qui conceptus est de Spiritu Sancto,
Virgine. Joannes: Passus sub Pontio Pilato
tuus et sepultus. Thomas: Descendit ad inf
surrexit a mortuis. Jacobus Minor: Ascendit
dexteram Dei Patris omnnipotentis. Philipp
est iudicare vivos et mortuos. Bartholomeus:
Sanctum. Mattheus: Sanctam catholicam
Sanctorum communionem, remissionem pec
Carnis resurrectionem. Matthias: Vitam aet

Alio modo assignantur quatuordecim articu
pertinent ad divinitatem, et septem ad huma
tes ad divinitatem in se, sunt isti. Primus es
et iste respicit unitatem essentiae. Secund
omnipotentem; et iste respicit personam Pat
credo in Patrem omnipotentem Deum. Terti
Christum, filium eius unicum, dominum nostr
Credo in Jesum Christum, Deum. Quartus e
tum Sanctum. Tres alii respiciunt divinitate
nem ad effectum in creatura; et distinguunt
Creatorem coeli et terrae; in quo ostenditur
Secundus est: Sanctam Ecclesiam catholica
munionem, remissionem peccatorum; et est s
Deus efficiat remissionem peccatorum in s
tholica, ubi est communio sanctorum, et non a
effectum recreationis. Tertius est: Carnis r
tam aeternam. Amen; et iste respicit effect
Carnis resurrectio pertinet ad corpus, vita ae
Et sic isti septem respiciunt divinitatem, vel

[1] Designantur — [2] *Deficit*

paratione ad creaturam. Alii septem respiciunt humanitatem, et distinguuntur sic. Primus est: Qui conceptus est de Spiritu Sancto; et tenetur haec propositio depotestative, non materialiter; hoc est per operationem Sancti Spiritus, cui opus incarnationis, quamvis sit trium personarum, appropriatur. Secundus est: Natus ex Maria Virgine. Tertius (est [1]): Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. Quartus: Descendit ad inferos. Quintus: Tertia die resurrexit a mortuis. Sextus est: Ascendit ad (coelum [2]), sedet ad dexterum Dei Patris omnipotentis. Septimus: Inde venturus est iudicare vivos et mortuos.

Isti articuli continentur in tribus simbolis; quorum primus dicitur Apostolorum; secundus, (scilicet [3]), quod cantatur in Missa, dicitur, Sanctorum Patrum; tertius, scilicet, Quicumque vult, etc., dicitur Athanasii. Dicitur autem simbolum a sin, quod est cum, et bole, quod est sententia; et sic dicitur quasi conlectio et (simultaneitas [4]) sententiarum, scilicet articulorum. Dicitur etiam simbolum idem quod convenientia.

Sciendum autem, quod fides dupliciter accipitur; scilicet, pro eo quod creditur, hoc est per habitum mentis; et sic accipitur ibi: O mulier, magna est fides tua: et pro eo quod creditur, hoc est pro ipso credito; et sic accipitur ibi: Haec est fides catholica. Item, aliud est credere Deo, et aliud credere Deum, aliud credere in Deum. Credere Deo, est credere dictis eius: credere Deum, est credere Deum esse: credere in Deum, est, credendo, in eum tendere.

CAPUT IX.

Quid est spes et quomodo differat a fide.

Spes dicitur, quasi pes progrediendi, sicut dicit Isidorus; us talis (datur [5]) definitio [6]: Spes est certa expectatio futurae titudinis, veniens ex divina gratia et *ex* meritis praecetibus. Est autem multiplex differentia inter fidem et spem, t dicit Augustinus. Prima est, quod fides est et bonarum et arum rerum; nam credimus gloriam aeternam, et *credimus*

eficit — [2] coelos — [3] *Deficit* — [4] simul unitas — [5] *Deficit* — [6] habetur.

poenam aeternam; spes autem non *est* nisi bonarum. Secunda est, quod fides est rerum praeteritarum, praesentium et futurarum; nam credimus mortem Christi, quae fuit, sessionem in dextera Patris, quae est, et adventum ad iudicium, qui futurus est: spes non est nisi futurorum. Tertia est, quod fides est suarum rerum et alienarum; nam credit quilibet, et se coepisse et alios, (et se iudicandum et alios [1]); spes vero non est nisi suarum rerum. Unde nemo sperat nisi quae sua sunt.

CAPUT X.

Quid sit charitas et quae (sunt [2]) diligenda ex caritate, et quis sit ordo diligendi.

Charitas ita definitur ab Apostolo: Charitas est finis praecepti, de corde puro, conscientia bona, et fide non ficta. Sciendum autem est, quod quatuor sunt diligenda ex charitate; scilicet, qui (super [3]) nos est, hoc est Deus; quod nos sumus, idest, anima nostra; et quod infra nos est, idest corpus nostrum; et quod iuxta nos est, (proximum, scilicet [4]), quod est omnis homo et Angeli boni. Huius charitatis duplex est praeceptum; unum de dilectione Dei; aliud de dilectione proximi. Ordo autem diligendi hoc est, ut primo diligatur Deus super omnia; secundo, spiritus noster super omne bonum caducum; tertio, proximus noster iuxta nos; quarto, corpus nostrum infra nos.

CAPUT XI.

De prudentia et speciebus ipsius.

Virtutes cardinales, licet materialiter possint ordinari, potest tamen dici, quod earum prima est prudentia. Quae definitur ab Augustino sic: prudentia est amor, ea, quibus adiuvatur ab iis quibus impeditur, sagaciter eligens. Item Gregorius: prudentia est cognitio rerum vitandarum et appetendarum. Huius species, secundum Plotinum, sunt istae: scilicet, ratio, intel-

[1] *Deficit* — [2] sint — [3] supra — [4] idest, proximum

lectus, circumspectio, prudentia, docilitas, cautio. Ratio est subtilis animi perspectus, investigans agendorum, vitandorumque merita. Intellectus est comprehensio veritatis de unoquoque, in quantum (coniungitur [1]) voluntati et operationi. Circumspectio est contrariorum vitiorum cautela. Praevidentia est potestas, vel ingenium (bene intuendi ea [2]) quae latent in unoquoque genere. Docilitas est peritia erudiendi imperitos. Cautio est discernere a virtutibus (vitia [3]), similitudinem virtutum praeferentia. Secundum (Tullium vero [4]), partes eius sunt, memoria, intelligentia et prudentia. Memoria est per quam anima repetit illa quae fuerunt; intelligentia est status praesentium rationabili quadam vivacitate pensare; praevidentia est virtus ex praesenti notitia futuros pertractans eventus.

CAPUT XII.

De temperantia et speciebus ipsius.

Temperantia est, secundum Tullium, rationis, in libidinem atque in alios non rectos impetus, animi firma et moderata dominatio. Istius species, secundum Tullium, sunt, continentia, clementia, *et* modestia. Continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur. Clementia est virtus per quam animus in odium alicuius temere concitatus, benignitate retinetur. Modestia est per quam pudor honestatis puram et stabilem comparat auctoritatem. Secundum Plotinum vero, species eius sunt: modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, *et* pudicitia. Modestia est, quae facit cultum, et motum et omnem nostram occupationem ultra defectum et citra excessum sistere. Verecundia est, in gestu et verbo honestatem servare. Abstinentia est, statutum prandendi tempus non praevenire. Castitas est amor ordinatus, non subdens maiora minoribus. Honestas est, nec lautiores cibos quaerere, nec in apparatu operam dare. Moderatio est, nimium ciborum appetitum rationis imperio revocare. Parcitas est, mensuram refectionis non excedere. Sobrietas est, excessum in potu cohibere. Pudicitia est, moderamine rationis petulantiam domare.

[1] congruit — [2] inveniendi ea — [3] *Deficit* — [4] vero Tullium.

CAPUT XIII.

De fortitudine et speciebus ipsius.

Fortitudo sic definitur ab Augustino: fortitudo est amor, facile omnia tollerans propter id quod amatur. Huius species, secundum Plotinum, sunt, magnanimitas, fiducia, securitas, magnificentia, constantia, tollerantia, firmitas. Magnanimitas est terribilium (spontanea [1]) et rationabilis (aggressio [2]). Fiducia est certa spes perducendi ad finem rem inchoatam. Securitas est habitus secundum quem (imminentes [3]) incommoditates rei incoatae ad fines non formidantur. Magnificentia est negotiorum difficilium et praeclarorum consumatio. Constantia est humilitas animi firma et in proposito perseverans. Tollerantia est alienae improbitatis, vel molestiae, diuturna sufferentia. Firmitas est mentem firmam et fixam, nulla locorum varietate vel temporum, circa actionem remitti permittens. Secundum Tullium vero, species eius sunt, magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia. Magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quadam ampla et splendida propensione agitatio, atque administratio. Fidentia est virtus, per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se, ex spe certa, fiduciae collocavit. Patientia est, utilitatis et honestatis causa, rerum arduarum et terribilium voluntaria ac diuturna perpessio. Perseverantia est in ratione bene considerata stabilis ac perpetua permansio.

CAPUT XIV.

De iustitia et speciebus ipsius.

Iustitia est, secundum Tullium, habitus animi, communi utilitate conservata, suam unicuique tribuens dignitatem. Huius species, secundum Tullium, sunt, religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas. Religio est virtus, quae (superiori cuidam [4]) naturae, quae divina vocatur, curam ceremoniamque

[1] spontaneus — [2] aggressus. — [3] commoventes — [4] superioris

rt. **Pietas** est virtus, per quam, sanguine coniunctis, cunsque, benevolum officium et diligens tribuitur cultus. **Gratia** virtus, in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria, (altior [1]) remunerandi voluntas continetur. **Vindicatio** est rtus, per quam vis, aut iniuria, et omnino omne quod obfurum est, defendendo aut ulciscendo, propulsatur. **Observantia** t virtus, per quam homines aliqua dignitate antecedentes, ltu quodam et honore dignantur. **Veritas** est virtus, per uam, immutata, ea quae sunt, aut ante fuerunt, aut futura unt, dicuntur. Secundum Plotinum vero, species eius sunt, nnocentia, amicitia, pietas, concordia, religio, affectus, humilitas. **Innocentia** est improbitatis tam suae, quam alienae, cum potestas datur, repressio, aequitatis amore subnixa. **Amicitia** est affectus mentis, in proximum frequenter et ordinate porrectus. **Pietas** est, ex benignae mentis dilectione, grata omnibus auxiliatrix affectio. **Concordia** est in recto animorum convenientia, indisrupta quaedam et unita complexio. **Religio** est per quam reverenti famulatu ceremoniae divinae cultus exercetur. **Affectus** est, concepto gaudio, pii amoris effusio in cognatos, socios et vicinos. **Humanitas** est clemens in omnes dignatio et in afflictos compassibilis inclinatio. Harum septem virtutum officium et actus est animam rectificare secundum utramque faciem ipsius, scilicet superiorem et inferiorem. Nam superior facies ipsius, quae Deum contemplatur, rectificatur per tres *virtutes* theologicas: nam per fidem rectificatur in summam veritatem, quae respicit personam Filii; per spem in summam maiestatem, quae respicit personam Patris; per charitatem in summam bonitatem, quae respicit personam Spiritus Sancti. Per quatuor cardinales rectificatur eius facies inferior, quae terrenis disponendis incumbit. Nam, per prudentiam rectificatur eius rationalis; per temperantiam, eius concupiscibilis; per fortitudinem, eius irascibilis. Iustitia vero omnes potentias animae rectificat, quia per ipsam ordinatur homo et ad se, et ad Deum, et ad proximum, reddens unicuique quod suum est; quae uno modo est virtus cardinalis, alio modo dicta est virtus generalis.

[1] alterius

CAPUT XV.

De donis, quomodo differant a beatitudinibus, fructibus et sacramentis.

Dona sequuntur post virtutes; quia sicut virtutes sunt ad rectificandum animam contra obliquitatem peccatorum, sic dona sunt ad expediendum animam contra difficultatem vitiorum. Vitia enim, proprie loquendo, peccata non sunt, sive culpae, sed peccatorum sequelae, sive syntomata. Unde, sicut dicit Gregorius, contra stultitiam est sapientia; contra ebetudinem, intellectus, contra praecipitationem, consilium; contra timorem, fortitudo; contra ignorantiam, scientia; contra duritiam, pietas; contra superbiam; timor. Sunt autem haec septem dona Spiritus Sancti, scilicet, sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas; et timor, quae habent animam expedire contra obliquitatem septem vitiorum, quibus opponuntur; ut timor sit contra superbiam, pietas contra invidiam; scientia contra iram; fortitudo contra accidiam; consilium contra avaritiam; intellectus contra gulam; sapientia contra luxuriam. Licet autem una sit gratia in virtutibus et donis, sunt tamen habitus diversi; unde notandum, quod virtutes, dona, beatitudines, fructus, et sacramenta, hoc modo differunt: quia virtutes animam rectificant; dona expediunt; beatitudines perficiunt; fructus *autem Spiritus Sancti, charitas, scilicet amor Dei, etc.; gaudium, scilicet puritas conscientiae; pax, quum non se inquietat; patientia, scilicet adversorum longanimitas expectationis; bonitas; dulcedo animi; benignitas; largitas rerum; mansuetudo, quando est tractabilis; fides seu de invisibili certitudo; modestia, quum modum in dictis et factis servat; continentia, quum etiam a licitis abstinet; castitas, cum recte utitur licito; ii fructus* delectant, quamvis fructus non dicat novos habitus, sed statum potius; sacramenta vero quaedam aminicula animae sunt, per superiora sanctificatae et expeditae et perfectae.

CAPUT XVI.

De dono sapientiae et actu ipsius.

Sapientia aliquando accipitur communiter, et sic dicitur cognitio rerum divinarum et humanarum; aliquando minus communiter, et sic dicitur cognitio (tantum rerum divinarum [1]). Aliquando dicitur proprie, et sic dicit cognitionem Dei secundum pietatem. Quae cognitio attenditur in cultu latriae, quem exibemus Deo per fidem, spem et charitatem. Aliquando dicitur magis proprie, et sic dicit cognitionem Dei experimentalem; et eius actus consistit in degustando divinam suavitatem, et hoc modo est unus donorum Spiritus Sancti; et est partim cognitivus, partim affectivus. Delectatio enim gustus non est sine cognitione.

CAPUT XVII.

De dono intellectus et actu ipsius.

Donum intellectus est gratia intelligendi salubres significationes signorum naturalium, vel positivorum. Intellectus differt a sapientia, quia sapientia, prout est donum, solum (de Creatore est [2]). Intellectus vero, non solum de Creatore est, sed etiam de creatura. Unde notandum, quod Deum contingit cognoscere sub ratione veri tripliciter: uno modo per simplicem assensum; et sic cognoscitur per fidem, cuius est assentire: alio modo per rationis adminiculum; et sic agnoscitur per donum intellectus, cuius est, credita intelligere per rationem sumptam non solum a conditionibus Creatoris, verum etiam creaturae. Est ergo actus eius intelligere Creatorem per rationes sumptas tam a conditionibus Creatoris quam creaturae. Alio modo cognoscitur Deus per simplicem contuitum, et sic cognoscitur per beatitudinem, quae est cordis munditia.

[1] divinarum rerum tantum. — [2] est de Creatore.

CAPUT XVIII.

De dono scientiae et actu ipsius.

Scientia quaedam est, quae[1] consistit in intellectu p
(speculativo, et haec fundata est super principia[2]) ration
et haec est scientia acquisita de quacumque creatura. Quaed
est quae consistit in intellectu inclinato ab affectu, et ha
est fundata super principia fidei, quae sunt articuli; et
acquisita: et haec est scientia sacrae Scripturae, quam null
sine fide habere potest, saltem informi. Quaedam est qu
consistit in intellectu, sive ratione, in quantum inclinat
operationem affectivam, et haec est fundata super princi
iuris naturalis, quae ordinat ad rectitudinem et honestat
vitae: et haec est scientia prudentiae virtutis. Quaedam
scientia quae consistit in intellectu, secundum quam est
clinatus ad fidem, et inclinans ad bonam operationem, et f
datur super principia fidei; et talis est scientia quae est don
Spiritus Sancti, cuius actus est dirigere ad agenda et dirig
ad opera misericordiae secundum dictamen fidei, *vel secun
regulam iuris naturalis.*

CAPUT XIX.

De dono consilii et actu ipsius.

Consilii donum est habitus animae, expediens et dirig
animam ad eligendum prosequenda, et fugiendum vita
Eligibilia vero quaedam sunt necessitatis, quaedam vero
duitatis. In primis dirigit prudentia; in secundis dirigit
silii donum. Item, dirigi in electionem potest aliquis, vel
cundum regulam iuris naturalis, vel secundum regulam i
divini. Et primum est virtutis politicae; secundum specta
donum consilii. Est ergo actus eius dirigere in electione ag
dorum, prosequendorum, vel fugiendorum, quae sunt sp
tualis arduitatis; et hoc est secundum regulas iuris divi

[1] Data est, quae — [2] *Deficit*

CAPUT XX.

De dono fortitudinis et actu ipsius.

Fortitudinis donum attenditur respectu ardui. Arduum (attenditur[1]) aliquid dupliciter; aut (quod[2]) laboriosum et difficile; aut (quod[3]) ultra necessitatem et excedit statum communem. Fortitudo ad primum se habet ex praecepto; ad secundum ex consilio. Et primum spectat ad fortitudinem (et[4]) virtutem; secundum ad fortitudinem (et consilium[5]). Aggreditur igitur (fortitudinis[6]) virtus passiones propter iustitiae conservationem; fortitudinis vero donum propter perfectam Christi imitationem. Actus ergo ipsius consistit circa passionum tollerantiam, secundum imitationem Christi.

CAPUT XXI.

De dono pietatis et actu ipsius.

Pietas est ad Deum, et dicitur Dei cultus, quae graece theosebiam vocant. Est etiam erga parentes, et est erga proximum in operibus misericordiae. Primo et secundo modo dicta, non est donum Spiritus Sancti, secundum quod de donis eius loquimur. Tertio modo dicta, secundum, scilicet, quod est erga proximum, est donum Spiritus Sancti. Et differt a misericordia; quia misericordia respicit conformitatem in natura, et necessitatem, sive miseriam. Pietas vero attendit imaginem divinam in proximo. Actus (vero[7]) pietatis doni, est facere hominem benevolum respectu cuiuslibet proximi, in quantum gerit imaginem Dei. Sed quantum ad hoc habet (pietas dirigi[8]) per donum scientiae; hinc est quod actus pietatis, etsi principaliter consistat erga proximum, nihilominus consistit respectu sacrae Scripturae, ut eam cum benevolentia audiat, et etiam respectu Christi, ut eum cum benevolentia ad memoriam reducat.

[1] autem dicitur — [2] quia — [3] quia — [4] *Deficit* — [5] donum
[6] fortitudo — [7] ergo — [8] dirigi pietas

CAPUT XXII.

De dono timoris et actu ipsius.

Timor est spiritualis fuga mali, ne perdat homo quod amat. Item, timor est dissensus ab eo quod accidere nolumus. Timor plures habet differentias; est, enim, timor qui dicitur naturalis affectio. Timor naturalis, secundum Damascenum, dividitur in segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem et agoniam. Segnities est timor futurae operationis; erubescentia est timor in expectatione convitii; verecundia est timor in turpi actu; admiratio est timor ex magna (admiratione [1]); stupor est timor ex inassueta imaginatione; agonia est timor per casum, scilicet per infortunium. Est timor, qui dicitur humanus, quo quis timet corpori suo. Et est timor mundanus, quo quis timet (et rebus suis [2]). Et est timor servilis, quo quis timet gehennam et continet a peccato. Et est timor initialis, quo quis partim timet, et partim amat. Et est timor filialis, quo quis, perfecte amans, timet Deum (amittere [3]) et ipsum ex amore offendere. Timor, secundum tres primas acceptiones, non est donum Spiritus Sancti; secundum tres ultimas, sic. Et est actus servilis timoris, intuitu poenae a malo abstinere. Actus timoris initialis est partim, intuitu poenae, (abstinere a malo [4]), partim, intuitu praemii; filialis vero timoris actus est timere Deum amittere, qui perfecte amatur, et ab eius amplexu separari.

CAPUT XXIII.

De septem beatitudinibus, et quomodo perficiunt animam.

Beatitudo est gratia, non cuicumque, sed vere sapienti nota, faciens ad suavitatem conscientiae propinquitatem gloriae, ex verbis Ambrosii. Beatitudines sunt septem, quas enumerat Salvator in Evangelio, quae sunt, paupertas spiritus, mititas,

[1] imaginatione — [2] *Deficit* — [3] *Deficit* — [4] a malo abstinere

luctus, esuries iustitiae, misericordia, munditia cordis, et pax. Paupertas spiritus perficit animam, elongando eam a malo timoris; mititas, elongando eam a malo rancoris; luctus, elongando eam a malo libidinis; esuries iustitiae perficit animam per imitationem Dei, quoad viam *divinae* iustitiae, quia universae viae Domini misericordia et veritas; misericordia vero, per imitationem ipsius, quoad viam misericordiae. Munditia vero cordis perficit animam per statum in Deo per limpidam cognitionem; pax vero per tranquillam affectionem. Et ita consideratur perfectio beatitudinis per recessum a malo, et per accessum ad optimum, et per statum in optimo. Dicendum est igitur, quod virtutes disponunt animam principaliter ad exercitium vitae activae; dona vero ad exercitium vitae contemplativae; beatitudines ad perfectionem utriusque. Istis septem beatitudinibus correspondent septem dona et ad eas disponunt. Nam timor disponit ad paupertatem spiritus; pietas vero ad mititatem; scientia disponit ad luctum; fortitudo ad esuriem iustitiae; consilium ad misericordiam; intellectus ad cordis munditiam; sapientia vero ad pacem.

Explicit liber tertius Compendii, seu Breviloquii, Fratris Gerardi de Prato, super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.

INCIPIT (LIBER [1]) QUARTUS.

CAPUT I.

(De sacramentis [2]); quid sit sacramentum, et quot sint sacramenta.

Sacramentum est sacrae rei signum. Item, sacramentum est invisibilis gratiae, visibilis forma, ita ut eius similitudinem gerat et causa existat. Sacramenta sunt septem; scilicet, Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Poenitentia, Unctio extrema, Ordo, Coniugium. Cum enim sint sacramenta medicinae spirituales, debent multiplicari secundum multitudinem morborum spiritualium. Morbus autem spiritualis septiformis est. Nam triplex *est* culpabilis, scilicet, culpa originalis, contra quam culpam est baptismus; culpa actualis mortalis, contra quam (culpam [3]) est poenitentia; culpa actualis venialis, contra quam est Unctio Extrema. Morbus poenalis quadruplex est; scilicet, ignorantia, contra quam est Ordo; malitia, contra quam est Eucharistia; infirmitas contra quam est Confirmatio; concupiscentia contra quam est Matrimonium. Sacramenta (sunt etiam [4]) in auxilium virtutum, et sic etiam multiplicantur secundum numerum ipsarum; ut Baptismus dicatur esse in adiutorium fidei; Unctio Extrema in adiutorium spei; Eucharistia in adiutorium charitatis; (in auxilium prudentiae est Ordo [5]); (in auxilium temperantiae Matrimonium [6]); Confirmatio in auxilium fortitudinis; Poenitentia in auxilium iustitiae.

CAPUT II.

De sacramento Baptismi.

Baptismus est primus omnium sacramentorum, quem praecedit cathecismus, qui interpretatur instructio, et exorcismus qui interpretatur adiuratio, tamquam praepatorium. Baptismus

[1] *Deficit* — [2] *Deficit* — [3] *Deficit* — [4] etiam sunt — [5] Ordo in auxilium prudentiae — [6] Matrimonium in auxilium temperantiae

aece, latine interpretatur lotio; et baptizare, graece, lavare
terpretatur latine. Est autem baptismus aqua abluendis cri-
inibus sanctificata, sicut dicit Ugo. Item baptismus est tinctio
rporis exterior, facta sub forma verborum praescripta. Si-
num in hoc Sacramento est lotio exterior in elemento aquae,
b (forma verborum debita [1]). Res vero ipsius est mundificatio
imae per gratiam Spiritus Sancti, vel ab originali tantum,
in parvulo, vel originali et actuali in adulto. Ad integri-
tem baptismi requiritur expressio formae vocalis institutae
Christo, quae est haec: Ego te baptizo in nomine Patris, et
lii et Spiritis Sancti. Amen. In qua forma non debet fieri
missio, nec interpositio, nec praeposteratio, nec immutatio,
c appositio verborum. Requiritur etiam mersio vel una, vel
na in elemento aquae (facta [2]) in toto corpore, vel saltem in
gniori parte, utpote in capite. Verborum prolatio et mersio
dem tempore fieri debent. Requiritur etiam intentio recta,
m ex parte baptizantis, quam baptizati, vel specialis, vel
iversalis, ut saltem indendatur quod intendit Ecclesia. Nec
t iterabile sacramentum baptismi. Adulto baptizando neces-
ria est fides propria; parvulo sufficit fides aliena. Baptizare
test omnis qui potest facere et dicere quae in baptismo re-
iruntur, tam vir, quam mulier, tam haereticus, quam catho-
us. In articulo necessitatis unus potest baptizare plures, sed
res unum baptizare non possunt, si dicant: Nos te bapti-
nus. Si vero plures unum baptizent, et quilibet dicat: Ego
baptizo, etc.; baptizatus est ab illo qui prius formam com-
vit in dicendo. Nullus vero potest baptizare se ipsum. (Ficte
baptizatur [3]), tunc ei prodest baptismi virtus, cum fictio
edit. Est autem quis fictus, vel male credendo, vel malum
endo, vel sacramentum contemnendo. Adultus cum bapti-
ur, debet etiam poenitere in corde de omnibus quae male
endo commisit. Res istius sacramenti est gratiae collatio et
acteris impressio. In matris (autem [4]) utero nullus baptizari
est. Fides et conversio ad Deum et martyrium pro Christo
iciunt ad salutem et complent vicem baptismi cum ipse
eri non potest.

debita forma verborum — [2] *Deficit* — [3] Fictus si baptizat — [4] *Deficit*

CAPUT III.

De sacramento Confirmationis.

Confirmationis sacramentum certam habet formam, in
debet tradi; quae est haec: Signo te signo crucis et con
te chrismate salutis in nomine Patris, et Filii et Spiritus S
Amen. Ad cuius collationem requiritur debita materia,
est chrisma confectum de oleo olivarum et balsamo. De qu
manum Episcopi signum crucis in fronti imprimitur, ut
firmetur homo ad nomen Christi audacter praedicandum
gnum in hoc sacramento est unctio exterior in fronte
episcopum impressa. Res istius sacramenti est donatio Sp
Sancti ad robur, qui in baptismo datus est in remissi
peccatorum; et gratia, quae in baptismo datur, in isto S
mento confirmatur. Aliud tamen caracter (a [1]) baptisma
(primo in [2]) eo imprimitur, et per ipsum, gratia gratiae b
smali superadditur, quae cum illa in unam gratiam per e
tiam (cedit [3]).

CAPUT IV.

De sacramento Eucharistiae.

Sacramento Eucaristiae non solum significatur Corp
Sanguis Christi, verum etiam continetur sub duplici f
panis, scilicet, et vini, non tamquam sub duplici, sed sub
sacramento; et sub utraque specie continetur totus Chr
Dicitur autem Eucharistia, quia bona gratia, ab eu quo
bonum, et caris (quod est [4]) gratia. Forma huius sacra
super panem haec est: Hoc est enim corpus meum. S
vinum vero haec est: Hic est enim calix sanguinis mei
Demonstrat autem Hoc, pronomen, in (forma [5]) corporis sub
tiam panis sub accidentibus, quae oculis subiiciuntur, et
est quod convertitur: quae forma conversiva est, et eius
ratio est circa substantiam panis. Illud vero in quod fit

[1] in — [2] prius — [3] redit — [4] *Deficit* — [5] formam

sio panis, scilicet, corpus Christi, non est quid novum, sed
ı existens, et ideo ponitur ibi verbum sustantivum, scilicet,
ut denotetur quod nulla mutatio fit in illo in quo fit
ersio, scilicet in corpore Christi, quod est terminus con-
ionis. Conversio etiam subita est, non successiva; ideo
um praesens ponitur, non futurum, ut dicatur erit. Quia
conversio terminatur in corpus Christi verum, quod est
um corporis sui mistici, quod est Ecclesia, in qua est di-
itas et distinctio membrorum et officiorum, ideo dicitur
us, et non caro, quia corpus maiorem dicit diversitatem
ium quam caro. Quia similiter verbo vocali cooperatur
is Verbi aeterni, ideo dicitur meum, quod sacerdos in per-
Christi dicit. Corpus autem Christi ab anima sua, vel
iitate, separabile non est, et ideo sub utraque speciem est
Christus, et totus et indivisus, scilicet, corpus, et anima
eus; et totum corpus est in tota specie hostiae, ita quod sit
ualibet eius parte, sive sit integra, sive divisa. Accidentia
ter substantiam sunt ibi [1]), et omnem habent operationem,
n habebant cum erant in substantia panis, ante consa-
onem. Ad cuius etiam celebritatem oportet concurrere
itionem rectam, vel specialem, vel generalem. Ad verbo-
(etiam [2]) prolationem, tam panis quam vinum transubstan-
r in (corpus Christi et sanguinem [3]), ita quod totus Christus
ub utraque specie, panis, scilicet, et vini. Materia huius
menti est panis triticeus et vinum, cui admixta sit aqua:
oc sacramento est aliquid, quod est signum tantum, sci-
species panis et vini, et aliquid quod est res tantum
ta, scilicet, sed non contenta, ut corpus; Christi mysticum
liquid quod est res et signum, ut corpus Christi verum,
est res quam signant species panis et vini, et etiam
m corporis sui mistici.

ine subiecto ibi sunt — [2] autem — [3] corpus et sanguinem Christi

CAPUT V.

De sacramento Poenitentiae.

Poenitentia est, ut dicit Ambrosius, peccata mala plangere, et plangenda iterum non comittere. Item Augustinus: poenitentia est quaedam dolentis vindicta, puniens in se quod dolet amisisse; poenitentae, est (poenitentiam[1]) tenere. Poenitentia, licet imperfecte constituta fuerit in lege mosaica quantum ad quamdam generalitatem, et hoc in determinatione oblationum, per quarum oblationum differentiam exprimebatur differentia et diversitas peccatorum, et per quas oblationes fiebat quodam modo confessio et satisfactio pro peccatis; in lege vero nova perfecte instituta est et quantum ad potestatem solvendi et ligandi; quod Dominus concessit Petro ante resurrectionem, dando ei claves regni coelorum, et ipsi et Apostolis aliis post resurrectionem, dicendo: Quorum remiseritis, peccata, etc.; et quantum ad confessionem (quando[2]) Apostoli ex magisterio Christi instituerunt et promulgaverunt per apostolum Jacobum. In hoc sacramento est aliquid (quod est[3]) signum, scilicet humiliatio exterior per exteriorem confessionem, contrictionem et satisfactionem et absolutionem secundum formam praedictam ecclesiasticam; quia absolutio tenet etiam rationem causae, per comparationem ad remissionem (poenae, non culpae[4]); et est aliquid quod est res et signum, scilicet interior poenitudo; et aliquid quod est res tantum, scilicet, peccati remissio perfecta. Nec aliquid, quod est signum tantum in hoc sacramento, scilicet exterior humiliatio, est causa rei interioris, scilicet poenitudinis, sicut in aliis sacramentis; sed potius e converso, quia poenitudo interior est causa humiliationis exterioris. Et ratio huius est, quia sacramentum Poenitentiae non est totaliter ab instituente, imo est etiam a dictamine naturae. Poenitentia alia est solemnis, alia pubblica, alia privata. Solemnis non imponitur nisi ab episcopo, vel de mandato eius, a sacerdote: quae consuevit imponi in principio (Ecclesiae[5]) secundum

[1] poenam — [2] quia — [3] *Deficit* — [4] culpae, non poenae
[5] quadragesimae

nsuetudinem quarumdam ecclesiarum. Debet autem imponi ntum pro crimine vulgatissimo et publico, et imponitur cum olemnitate quadam. Publica poenitentia est, quando imponitur quod vadat per mundum cum baculo cubitali, vel scapulari, et potest imponi a quolibet sacerdote parochiano suo. Privata est quae frequentius agitur in Ecclesia. Poenitentiae partes sunt, contritio cordis, confessio oris et satisfactio operis. Ad quam concurrit absolutio facta ab eo qui habet ordinem et iurisdictionem super poenitentem.

CAPUT VI.

De sacramento Extremae Unctionis, et quando et quibus debet conferi.

Sacramentum Extremae Unctionis valet ad delenda venialia, et ad recuperandam sanitatem corporalem infirmo, si expediat ei. Istud sacramentum Spiritus Sanctus per Apostolos instituit, sed per Beatum Jacobum insinuavit aliis et promulgavit, cum dixit: Infirmatur quis in vobis, etc. Materia huius sacramenti est oleum simplex, (confectum[1]) per episcopum tantum. Debet autem infirmus ungi in septem partibus destinatis, scilicet, oculis, auribus, naribus, labiis, manibus, pedibus et lumbis, cum expressione verborum congruente cuilibet membro. Nec debet dari hoc sacramentum nisi adultis et postulantibus in periculo mortis, et hoc per ministerium sacerdotis. Signum tantum in hoc Sacramento est unctio exterior; res tantum ratio a veniali peccato et morbo corporali, si expediat; res signum, excitatio devotionis in anima infirmi.

CAPUT VII.

De sacramento Ordinis, et quot sint Ordines.

Ordo est signaculum quodam, quo spiritualis potestas tradi- ordinato. Sacramentum Ordinis septiformem habet gradum, et sit (tantum unum sacramentum[2]). Primus est in ostiariis;

[1] consecratum — [2] unum sacramentum tantum

secundus in lectoribus; tertius in exorcistis; quartus in acolitis; quintus in (subdiaconis [1]); sextus in (diaconis [2]); septimus in presbyteris. Hos gradus praecedit tonsura clericalis, ab episcopo collata, vel ab alio habente potestatem ordinandi, a qua tonsura clericus dicitur. Praecedit etiam psalmistatus. Sequuntur autem hos gradus, episcopatus, patriarchatus, et papatus: qui ordinem non dicunt, sed dignitatem quamdam; nec in eis datur caracter. Cleros graece, latine dicitur sors, vel hereditas. Inde dicti sunt clerici, quia de sorte Dei sunt, vel Dei partem habent. Generaliter tamen dicuntur clerici omnes qui in Christi ecclesia deserviunt. Hostiarii dicti sunt eo quod praesint ostiis templi; qui inter bonos et malos habent iudicium, dignos recipiunt, indignos respuunt. Hoc officium Christus in sua persona suscepit, quando, flagello de funiculis facto, vendentes et ementes *res* de templo eiecit. Lector a legendo dicitur, sicut psalmista a salmis canendis. Ad lectores pertinet lectiones et prophetias in ecclesia ex officio legere. Hoc officium Christus implevit, quum in synagoga librum Isaiae Prophetae aperiens, distincte ad intelligendum legit. Exorcismus graece, latine adiuratio dicitur; inde dicti sunt exorcistae, idest, adiuratores. Invocant enim super cathecumenos nomen Domini, et super eos qui habent spiritum immundum, adiurantes per (Christum [3]), ut egrediatur ab eis. Hoc officio usus est Christus, cum demoniacos multos sanavit. Accoliti graece, latine ceroferarii dicuntur, quia cereos deportant, quando Evangelium est legendum, vel sacrificium offerendum. Hoc officium Dominus se habere ostendit, cum dixit *in Evangelio*: Ego sum lux mundi. Ypodiacones graece, latine subministri dici possunt, qui etiam (subdiaconi [4]) nominantur, qui ideo sic vocantur, quia subiacent praeceptis et officiis diaconorum. Oblationes enim in templo a fidelibus suscipiunt, et diaconis superponendas altaribus deferunt. Hebraice vero Nathinei dicuntur, et interpretantur Donati. Quorum officium erat inter alia, hostias lavare quae offerri debebant, et aquae baiuli erant in templo. Hoc officio usus est Christus, quando linteo se praecinxit, et pedes discipulorum lavit. Diaconi sunt idem quod e

[1] subdiaconibus — [2] diaconibus — [3] *Deficit* — [4] subdiacones

levitae, quorum ordo in veteri Testamento a tribu Levi
traxit. Diaconi graece, latine ministri dicuntur. Ad d
pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in iis qua
tur in sacramentis, ut patet in oblatione calicis et disp
super altari et in patenae datione. Hoc officio Christ
est, quando post coenam, sacramentum Corporis et Sa
sui discipulis dispensavit. Presbiter graece, latine se
terpretatur, non propter aetatem, sed propter honore
gnitatem; idem etiam dicitur sacerdos, idest, sacrum da
sacer dux. Hoc officio Christus usus est, cum se ipsu
crucis obtulit, idem sacerdos et hostia. Episcopus grae
perintendens, sive speculator dicitur latine. Patriarcha
summus patrum interpretatur. Papa vero, Pater patr
citur. In singulis ordinibus caracter imprimitur etiam
noribus, cum iterari non possint, ita quod in singulis or
singuli sint caracteres. Nec habent Ordines essentialem
dentiam ab invicem, vel ordinum caracteres, quia poster
potest recipi ante priorem, licet inordinate fiat. Non (b
vero, ordinari non possunt [1]); et si ordinantur, (non [2]) re
quia baptismus (est ianua [3]) omnium sacramentorum. In
tem signo exteriori, credi potest quod imprimatur c
in quo spiritualis potestas, quam respicit Ordo, signat
ordinato. Ad quam potestatem signandam duo con
exterius, scilicet, traditio alicuius instrumenti, ut cla
libri, vel calicis, vel alterius; et expressio verbi prola
ad illius instrumenti traditionem; ut cum dicitur ei q
natur: Accipe potestatem, etc. Et si plura instrume
dantur, id pro principali habendum est, quod ordinan
cum prolatione verbi praedicti. Et in obmissione pri
instrumenti debet iterari Ordo, vel potius conferri, qu
sumitur non collatum. Si vero in aliis fiat omissio, s
potest. Et ista duo sunt de necessitate ordinationis, in
consistit res et signum huius sacramenti: alia vero
gruentiam et solemnitatem fiunt. Licet autem quilib
sit sacramentum, et etiam res sacra, dicitur tamen qu
alius est sacer, ut tres ultimi, et alius in sacris, ut

[1] baptizatus vero non potest ordinari — [2] nihil — [3] ianua

primi; quod non dicitur ratione sacramenti in se; sed qui
ultimi Ordines continentiam requirunt, in qua potissime sa
ctitas consistit. Quae licet non sit inseparabiliter et ex n
cessitate adnexa Ordini sacro, ut patet in Graecis, et in eo q
ordinatur, invita uxore; tamen requiritur ab existentibus in
dinibus sacris, vel absolute, ut a Latinis ex institutione Ecc
siae, vel pro tempore, ut a Graecis, qui, existentes in sac
Ordinibus, contrahere matrimonium non possunt, licet poss
uti in uxoribus in sacris Ordinibus, cum quibus, ante Ordi
sacros, contraxerunt. Praecisus, haereticus, simoniacus or
nem possunt dare et recipere, servata forma Ecclesiae, li
male faciant, tam dantes quam recipientes. Mulier nec de fa
nec de iure Ordinem potest recipere, quia Ordo non sol
respicit animam, quam et mulier habet, sed etiam animam
tali sexu. Ante etiam usum rationis potest quis ordinari
quolibet Ordine. Episcopus vero (praeter [1]) usum rationis,
ante, nullus fieri potest. Irregularis quantacumque irregu
ritate, si ordinatur de facto, recipit Ordinem et caractere
licet de iure non possit. In Ordine sacerdotali duplex potes
confertur, scilicet potestas conficiendi corpus Dominicum,
potestas ligandi atque solvendi in foro poenitentiali: q
potestas surgit ex duplici clave Ordinis sacerdotalis; quar
prima est scientia, non secundum quod scientia dicit habit
sed secundum quod dicit auctoritatem, sive officium disc
nendi; quae auctoritas inseparabiliter sequitur Ordinem:
clavis est auctoritas sententiandi, (sive [2]) arbitrandi in
peccatorem et Deum; et istae duae auctoritates, scil
causae cognoscendae, et sententiae proferendae, faciunt un
potentiam plenam.

CAPUT VIII.

De sacramento Matrimonii (et de impedimentis eius [3]).

Matrimonium ex hoc appellatum est, ut dicit Augusti
quia non ob aliquid debet foemina nubere, quam ut mater
Matrimonium dicitur, quasi matris munium, idest, officium

[1] post quam perdidit — [2] *Deficit* — [3] *Deficit*

uia officium educandae prolis et labor magis spectant ad
iatrem, ideo potius ab ipsa denominatur. Matrimonium autem
st legitima coniunctio maris et foeminae, individuam vitae
onsuetudinem retinentes. Matrimonium ante peccatum fuit
stitutum a Deo, sicut patet per verbum Dei: Non legistis, quod
ui fecit hominem (a principio [1]), masculum et foeminam fecit
s, et dixit: propter hoc dimittet homo, etc. Unde illa verba
otulit Adam per inspirationem divinam. Et ideo Christus
xit, quod Deus illa dixit. Nec obstat quod videantur coniungi
r humanum consensum; in matrimonio enim est mutua obli-
tio, et ista est a consensu humano. Est etiam ibi (indisso-
bilitas obligationis [2]), et ista est a Deo. Ratione cuius indis-
lubilitatis maxime matrimonium tenet rationem sacramenti
signi sacri. Matrimonii institutio sub praecepto fuit; et fuit
nd praeceptum affirmativum et naturale; quod tamen non
spiciebat omne tempus; sed solum illud, in quo erat homi-
um paucitas; et ideo iam homines (illi [3]) non tenentur. Ante
ccatum fuit matrimonium in officium cognitivae, ut homo
dens exterius coniunctionem, quam intelligebat interius in-
r animam et Deum, oblectaretur; fuit etiam in officio gene-
tivae, ut species hominis salvaretur per actum copulae
atrimonialis, quia per foeminam solum, vel hominem conser-
ri non poterat. Post peccatum vero est in officium et in re-
dium. In officium, contra ignorantiam, dum erudit in quan-
u signum; in remedium etiam contra concupiscentiam, dum
m refraenat in quantum medicamentum. In matrimonio est
quid, quod est signum tantum, scilicet, consensus exterior;
uid, quod est signum et res, scilicet consensus interior;
uid, quod est res tantum, scilicet, unio Christi et Ecclesiae.
o autem ista duplex est, una per charitatem, quae signifi-
ir per consensum animorum; alia per naturae conformi-
m, quae significatur per coniunctionem corporum. Contin-
autem triplicem coniunctionem considerare in matrimonio.
enim in eo aliquid permanens; et hoc est vinculum per
d ligatur vir et mulier, sive coniunctio, quamtumcumque
no, sive exterius separentur. Est etiam in eo aliquid tran-

ab initio — [2] obligationis indissolubilitas — [3] illo

siens, scilicet coniunctio prius facta per verbum exteriorem, vel exteriorem actum, et utrumque dicitur matrimonium. Est iterum alia coniunctio, quod est usus ipsius matrimonii, scilicet carnalis copula. (Dicitur autem coniunctio, matrimonium; et licet talis coniunctio non sit perceptibilis secundum se[1]), est tamen perceptibilis ratione eorum qui coniunguntur; sicut similitudo, quae est relatio duarum qualitatum, non percipitur sensu, ratione sui, sed ratione ipsarum qualitatum. Est ergo matrimonium coniunctio animorum in (corporibus[2]), quae respicit consensum cum distinctione sexuum, et istius coniunctionis extrema sunt coniuges, ratione sexuum, non animorum. Et quia sexus respicit vitam corporalem, matrimonium dicitur vinculum indissolubile, manentibus, sive viventibus extremis. Cuius indissolubilitatis ratio venit ab institutione divina: et ita, licet matrimonium causetur a consensu de praesenti, non est tamen consensus tota causa; sed prima causa ipsius est (divina institutio[3]); proxima vero, humana pactio, quod est in comercio duorum consensuum, scilicet maris et foeminae. Consensus vero, qui matrimonium facit, est consensus coniugum in mutuam suorum corporum potestatem; sed potestas corporis aliter datur in contractione matrimonii, aliter in consumatione. In contractione ita datur uni, quod non possit, illo vivente, dari alii; ita etiam datur, ut ius habeat petendi et necesse sit reddere petenti, nisi moriatur mundo per votum continentiae solemne. In consumatione vero omnino trasfertur potestas, ita quod per nullum votum possit alius coniugum alteri petenti negare, nisi aliquid superveniat, sicut fornicatio, vel huiusmodi. Primo modo dicitur Beata Virgo consensisse in Joseph, certa quod numquam vellet eius confrui coniunctione. Et licet hoc etiam voluisset Joseph, potuisset ei negare propter votum quod emiserat. In hoc sacramento, quamvis sit necessarium verbum, vel aliquod signum exterius, sine quo matrimonium non contrahitur, quantumcumque vir et mulier in se consentiant, non est tamen necessaria certa forma verbi, sicut nec in ipsa Poenitentia, quantum ad confessionem, quia ista duo sacramenta quodam modo sunt de dictamine natu-

[1] Licet autem talis coniunctio non sit perceptibilis secundum se, dicitur coniunctio matrimonium — [2] cordibus — [3] institutio divina

rae; et ideo non est verbum exterius, causa motus animi interioris; sed potius e converso. In alis vero sacramentis certa verborum forma est necessaria; et hoc ideo, quia sunt pure ab institutione, et verbum exterius est causa effectus interioris in animo. Contrahitur autem matrimonium per mutuum consensum animorum utriusque personae, expressum exteriori verbo, vel aliquo signo: consumatur autem per copulam carnalem. Per verba enim de futuro dicitur matrimonium initiari; per verba de praesenti ratificari; sed per carnalem copulam habet consumari. Huius sacramenti talia sunt bona: fides, proles, sacramentum. Sunt autem duodecim impedimenta quae impediunt contrahendum, et dirimunt iam contractum, quae iis versibus continentur:

> Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
> Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
> Si sis affinis, si forte coire nequibis,
> Hel socianda vetant, coniugia iuncta retractant.

CAPUT IX.

De decem praeceptis, et primo de tribus primae tabulae.

Praecepta quaedam sunt iudicialia, ut illud: Dentem pro dente, oculum pro oculo, et iis similia. Quaedam caeremonialia, ut illud: Non indueris veste, lino lanaque contexta, et non arabis in bove et asino, et similia. Quaedam moralia, ut decem praecepta Decalogi. Lex evangelica aufert iudicialia, implet caeremonialia, consumat moralia. (Praecepta [1]) moralia decem sunt; quorum quaedam ordinant nos ad Deum, quaedam ad proximum. Ad Deum ordinant nos tria praecepta primae tabulae. Primum praeceptum est: Non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi sculptile, nec omnem similitudinem, quae est in coelo desursum, vel in terra deorsum, nec eorum quae sunt in aquis sub terra; non adorabis ea, neque coles. Et est sensus: Non adorabis, etc., idest, me solum habebis Deum. Non facies tibi sculptile, quia scilicet, nullius rei naturalis est

[1] *Deficit*

repraesentativum. Neque omnem similitudinem, scilicet, quae aliquam rem naturalem repraesentat. Non adorabis ea, scilicet, exterius in effectu. Neque coles interius, scilicet, per affectum. Et illud ordinat ad Patrem, cui debetur summa reverentia, quae in vera adoratione, quae in isto praecepto praecipitur, (exhibetur [1]). Adorationis vero tres sunt species. Quarum una dicitur latria, quae interpretatur servitus, (secundum ea tantum quae Deo debentur [2]). Haec servitus debetur divinitati, et humanitati Christi, *ut verbo Dei, ut vitae et imagini Christi*, et cruci ipsius. Alia dicitur dulia, quae scilicet debetur Sanctis et eorum imaginibus, quae similiter servitus interpretatur. Dulos enim graece, latine servitus dicitur. Alia vero species vocatur iperdulia, idest maior dulia et excellens, quae debetur Beatae Virgini et imagini ipsius. Secundum praeceptum est: Non adsumes nomen Dei tui in vanum, idest, non credas Christum puram creaturam, quae vanitati subiecta est; vel prohibetur frustra iuratio, in qua nomen Dei in vanum adsumitur. Et illud ordinat ad Filium, quia veritas est, quae in iuratione servari debet. Tertium est: Memento ut diem sabati sanctifices. Ubi praecipitur otium ab opere exteriori et vacatio ad Deum, orando, colendo, meditando. Et quantum ad hoc morale est: semper enim hoc otium (ab homine Deus [3]) requiesivit (in [4]) sanctificationem animae, quae Spiritui Sancto attribuitur, et ideo illud ordinat ad Spiritum Sanctum. Quantum vero ad diei designationem, et operis, a quo abstinendum erat, determinationem, significabatur cessatio a peccato et quies passionis Christi, in sepulcro futura septimo die. Ista tria praecepta dicuntur fuisse in prima tabula, et ordinant (hominem [5]) ad Deum. Nam per primum praeceptum ordinatur homo ad Deum quoad irascibilem; per secundum quoad rationalem; per tertium quoad concupiscibilem. Primum praeceptum secundae tabulae est: Honorare patrem tuum et matrem tuam duplici honore, reverendo et necessaria ministrando. Secundum est: Non occides manu, vel mente, vel consensu, vel consilio. Tertium est: Non moecaberis, idest non commiscearis alicui, excepto foedere matrimonii; ubi etiam prohibetur omnis usus illicitus

[1] exhiberi. — [2] sed ea tantum Deo debetur. — [3] Deus ab homine
[4] idest — [5] *Deficit*

membrorum genitalium. Quartum est: Non furtum facies; in quo prohibetur omnis contrectatio rei alienae (concupitae [1]), invito domino. Quintum est: Non dices contra proximum tuum falsum testimonium; ubi mendacium et periurium prohibetur. Est autem mendacium falsa significatio vocis cum intentione fallendi, sicut dicit Augustinus. Periurium est mendacium iuramento firmatum. Mendacii (octo sunt [2]) genera, secundum Augustinum. Primum est quod fit in doctrina (christianae [3]) religionis; ut si quis dicat, Christum non natum de Virgine (Maria [4]). Secundum, quod nulli prodest et obest alicui; ut mendacium detractionis, vel falsi testis in causa criminali. Tertium est, quod prodest, alicui ita quod nocet alteri, quamvis non ad (immunditiam [5]) corporalem; ut mendacium falsi testis in causa pecuniaria. Quartum est quod fit sola fallendi, mentiendique libidine. Quintum quod fit placendi cupiditate, ut mendacium adulationis. Sextum quod nulli obest, et (alicui prodest [6]), ad vitandum periculum pecuniae; ut si quis sciens pecuniam alienam auferendam a raptore, mentiatur se nescire ubi sit. Septimum quod nulli obest et prodest alicui ad vitandum periculum personae; ut si quis sciens aliquis peti ad mortem, mentiatur se nescire ubi sit. Octavum est quod nulli obest et alicui prodest, ut ab immunditia corporali aliquis tueatur; ut volenti corrumpere virginem, mentiatur aliquis dicens eam esse (coniunctam [7]). Sextum preceptum secundae tabulae est: Non concupisces domum proximi tui, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quae illius sunt. Septimum: Non desiderabis uxorem eius. Haec septem ordinant ad proximum, et erant *scripta* in secunda tabula. Ad proximum (est ordinamentum [8]), vel bonum faciendo, vel malum non inferendo: primum tangitur cum dicitur: Honora, etc. Malum autem inferri proximo contingit tripliciter; vel in propria persona; vel in persona coniuncta; vel in possessione. Si in propria persona, hoc potest esse facto, vel verbo: si facto; (contra hoc est [9]) illud: Non occides: si verbo; (contra hoc est [10]) illud: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimo-

[1] ex cupiditate — [2] sunt octo — [3] *Deficit* — [4] *Deficit* — [5] adimentiam
[6] prodest alicui — [7] coniugatam — [8] enim ordinamur
[9] hoc est contra— [10] hoc est contra

nium, etc. Si in persona coniuncta; hoc potest esse vel intus, per desiderium, vel extra per opus. (Si exterius per opus[1]) contra hoc est illud: Non moecaberis. Si intus per (malum[2]) desiderium, contra hoc est illud: Non desiderabis uxorem proximi tui. Si in possessione, hoc potest esse (duplex[3]); vel extra per opus; contra quod est illud: Non furtum facies. Vel intus per malum desiderium, contra quod est illud: Non concupisces domum proximi tui. Cui additur, (licet mediate[4]), non servum, nec ancillam, non bovem, nec asinum, nec omnia quae illius sunt; sicut vult Augustinus.

CAPUT X.

De multiplici merito.

In exercitio virtutum, donorum, beatitudinum, sacramentorum et praeceptorum, consistit omne bonum meritum hominis. De quo sciendum est, quod est multiplex. Est enim meritum congrui, meritum digni, et meritum condigni. Meritum congrui est in peccatore, ut gratiam a Deo rescipiat, cum per se facit quod est in se, orando, vel operando bonum. Meritum digni est in iusto, cum pro alio orat, et bonum operatur ut illi gratia infundatur a Deo. Meritum condigni est in homine iustificato, ut per motum liberi arbitrii (cooperantis gratiae Dei[5]) recipiat a Deo vitam aeternam. Opus enim bonum *est* cum a libera voluntate (habeat[6]) ortum, et in operandi difficultate (habeat[7]) statum, et ad Dei promissionem habeat respectum, ex condigno redditur ei praemium (vitae aeternae[8]).

CAPUT XI.

De multiplici receptaculo animarum ante (diem iudicii[9]).

Ante iudicium finalem multiplex animarum receptaculum ponitur, scilicet, coelum empireum, quoad bonos perfecte; infernum, quoad malos perfecte, scilicet per malitiam mortalem, et actualis peccati. Limbus quoad illos qui non habent iusti-

[1] *Deficit* — [2] *Deficit* — [3] dupliciter — [4] immediate. — [5] cooperante gratia Dei — [6] habet — [7] habet — [8] aeternae vitae. — [9] iudicium.

am inchoatam, idest originalem: et isti sunt qui discedunt um originali peccato tantum, sicut parvuli non baptizati. Sius Abrahae, quoad illos qui non habebant (ianuam apertam ad loriam [1]); et tales fuerunt Sancti veteris Testamenti, qui quamis dicantur fuisse in limbo, qui limbus etiam infernus dicitur, amen in superiori parte eius fuisse creduntur, et cum expetatione evasionis, et ideo eorum locus sinus Abrahae propter xpectationem quietam nominatur. Purgatorium, quoad illos ui non habent iustitiam consumatam: et tales sunt qui diedunt cum veniali peccato. Et credibile est quod ista reptacula, scilicet infernus, qui debetur actuali mortali, et mbus qui debetur originali, et purgatorius qui debetur eniali, gradatim se habeant, et quod circa eamdem partem erae sint, licet aliquando aliqui, ex dispensatione, forte inveiantur alibi fuisse purgati. Purgatorii poena dicitur esse axima omnium poenarum temporalium; non quod minima, uae est ibi, sit maior maxima quae est hic; sed quia maxima uae est ibi, est maior maxima quae est hic. In hac tamen oena (sunt certae [2]) animae de salute sua; quarum certitudo aior est quam sit illa quam aliqui habent in via; quia in a, etsi est certitudo, est tamen cum expectatione et timore, uia quilibet vivens peccare potest; illa vero est cum expeatione, sed sine timore, quia nunquam peccare possunt. Est men minor quam sit illorum qui sunt in patria, quia nec pectant, nec timent. Isti autem, licet non timeant, expectant men, et aliquid medium est inter certitudinem viae et cerudinem patriae. Purgatorii poena per divinam iustitiam um infligi creditur; non enim creditur quod mali Angeli nc infligant, cum per illam poenam anima purgetur a pec-i scoria et deleatur in ea quodam modo similitudo diaboli, st peccatum. Boni etiam Angeli non creditur quod suos cives affligant. Ab hac poena, secundum maioritatem et ioritatem culpae, et secundum multitudinem et paucitatem ragiorum, quidam citius et quidam tardius liberantur.

[1] ad gloriam ianuam apertam — [2] certae sunt

CAPUT XI.

Quam cognitionem habeant animae (separatae[1]) tam bonae quam malae (vel[2]) eorum quae fiunt a vivis, vel sui ipsarum ad invicem.

Credibile est quod animae separatae *a corporibus* tam bonae, quam malae, aliquam notitiam habeant eorum quae *in hoc mundo* geruntur a viventibus, non per certitudinem quam facit rei praesentia, cum distent a nobis; nec per coniecturam bonae *animae,* cum tali cognitioni admisceatur error, (licet[3]) malis talis cognitio adesse (non[4]) possit; sed habent notitiam praedictam vel per revelationem bonorum Angelorum, ut bonae, et malorum, ut malae, vel per revelationem divinam, sive illustrationem, ut solummodo bonae. Quod etiam mutuo se cognoscant dici potest, ut scilicet animae beatorum, (damnationem reproborum[5]) in Deo, sive in speculo aeterno (videant et[6]) videbunt semper, et damnatorum animae, iustorum gloriam considerent, sed non semper. Post iudicium enim, cum sit augmentanda eorum poena, ita absorbebitur (eorum consideratio suppliciorum acerbitate[7]), quod non licebit eis vacare considerationi gloriae beatorum.

CAPUT XII.

De resurrectione futura.

Resurrectio futura erit omnium simul, non successive, et resurgent idem numero, quia eadem materia, et eadem forma, quia formae corporum, quamvis corrumpantur, non tamen (tendunt[8]) in nihilum, sed stat eadem resolutio in materia, et per divinam virtutem eaedem revocabuntur, quae fuerunt ante corruptionem, ut habeat corpus resuscitatum idem esse substantiale quod habuit ante dissolutionem. Corporis vero resuscitati reformatio, facta ex suis pulveribus per divinam virtu-

[1] *Deficit* — [2] *Deficit* — [3] et etiam — [4] *Deficit* — [5] reproborum damnationem — [6] videant sicut — [7] consideratio eorum acerbitate suppliciorum [8] cedunt

tem, contra naturam, idest contra solitum cursum naturae, erit. Quod vero anima corpori suo (reformato perfecte [1]) et organizato uniatur, secundum naturam erit: sed super naturam erit inseparabilis conligatio corporis et animae (iunctorum [2]) ad invicem. Resurgent (eadem ossa, eadem caro; resurgent [3]) venae, humores, capilli, ungues, intestina; ita ut nec humorum, nec unguium, nec capillorum amplius, quam necesse sit et decori congruat, resurgat. Et venae humoribus, intestina vero plena erunt nobilibus spiritibus; redibit autem cuiuslibet membri pars ad locum suum, nisi forte superflua fuerit, quia tunc per totum corpus spargetur quod superfluum est in una parte corporis. Tam beatorum, quam reproborum corpora resurgent incorrupta. Sed sanctorum corpora sine omni deformitate resurgent; damnatorum vero corpora credi potest quod cum suis deformitatibus resurgent. Resurgent omnes in aetate iuvenili, et qui parvuli sunt mortui et qui eam trascenderunt, et viri cum sexu suo, et mulieres cum suo: et in ea (quantitate [4]) ad quam quilibet vel pervenerat, vel perventurus erat secundum virtutem, quae in semine fuit, quando (fuit quilibet [5]) generatus. Quia in ipso semine vis aliqua est, secundum quam quilibet tantum crescere potest et crescit, nisi praeveniatur morte, vel impediatur (a [6]) nocumento. Corpora beatorum impassibilia erunt, tam ab extrinseco quam ab intriseco. Ab extrinseco non poterunt pati per influentiam, sicut modo possunt ab igne, quia non secundum ordinem iustitiae, eo quod animae hoc non merentur; nec secundum ordinem naturae, quia talis influentia non potest recipi nisi a materia habente appetitum ad aliam formam, et non plene (quietata [7]) per suam propriam: in corpore vero glorificato erit quietatio materiae per formam propriam. Ab intrinseco similiter pati non poterunt passionem, quae provenit ex pugna elementorum, quae est dissolutio corporis. Quamvis enim in corporibus glorificatis futura sint elementa et habeant qualitates suas, et secundum etiam illas qualitates agant, ut quae operata fuerunt ad constitutionem corporis operatione mixtionis, operentur ad conservationem operatione ministeriali (defendendo [8])

[1] perfecte reformato — [2] *Deficit* — [3] resurgentium — [4] aetate
[5] quilibet fuit — [6] aliquo — [7] quietatam — [8] defferendo

vitalem calorem per corpus; tamen omnimoda armonia erit: quam armoniam facit temperata commixtio, frangens contrarietatem; et elementorum appetituum quietatio et animae influentis conservatio. Clara (etiam [1]) et luminosa erunt corpora beatorum et colorata. Quod autem sint colorata, hoc habebunt per naturam quatuor elementorum et eorum qualitatum, ex quibus constat corpus humanum; quod vero luminosa, hoc erit ratione luminis superadditi, sicut ensis per multam tersionem induit claritatem, conservato colore proprio, et sicut carbo *cum per inflammationem* superinduitur igne *et* proprio colore non admisso. Subtilitatem etiam habebunt corpora glorificata, per quam poterunt omne corpus non glorificatum penetrare, accedente (subtilitati [2]) virtute activa ad penetrandum non glorificatum. Et ideo poterit esse corpus gloriosum in uno et eodem loco cum corpore non glorioso: cum corpore vero glorioso alio in eodem loco similiter esse non poterit, quia unum non est materiale respectu alterius, nec pertransibile.

CAPUT XIII.

De igne qui futurus est tempore finalis iudicii.

Circa tempus iudicii universalis ignis futurus est, qui et iudicium praecedet et iudicium sequetur. Ille est ignis qui electos purgabit; et quia uniuscuiusque opus quale sit probabit, iudicium praecedet. Ille vero qui mundum cremabit, purgabit et innovabit, et demum reprobos cruciabit, iudicium sequetur. De quo potest dici, quod sicut in diluvio non sunt novae aquae creatae, sed eaedem multiplicatae, et hoc opere et adiutorio corporum superiorum, sic tunc non solum ignis qui est in sfera sua, sed etiam omnes ignes, et quae in terra et quae super terram, et quae sub terra, concurrent ad illam conflagrationem. Estensio autem huius ignis erit usque quo se extendent corpora corruptibilia et passibilia, idest usque ad spatium continens elementa et non ulterius: et ideo solummodo elementa per illum ignem innovabuntur. Dabitur

[1] *Deficit* — [2] subtilissima

n eis virtus continuandi se in se, et quietabitur perfecte
rum materia per formam quam tunc habebunt. (Et ideo
sabunt[1]) formae et qualitates activae in quantum tales,
accidentales quam substantiales, quae modo sunt ad mul-
icationem sui. Qualitates vero et formae passivae, quorum
etitus est ad continuam adhaerentiam cum materia, per-
entur, et earum (appetitus complebitur[2]).

CAPUT XIV.

De finali iudicio et manifestatione conscientiarum et diversitate iudicantium et iudicandorum.

d iudicium finale venturus est Christus, in quo Deus per
m vivos et mortuos iudicabit, bonos et malos. Et in spatio
us aeris sedebit contra locum Montis Oliveti, ex quo ascen-
Nam et iusti obviam Christo in aera rapiendi sunt. Ad
d iudicium congregabuntur omnes impii, qui ab initio fue-
t, et etiam iusti. Quibus iustis obviam Christo venienti
urrentibus, impii remanebunt in terra. In hoc iudicio cre-
ur pie quod apparebit strumentum nostrae redemptionis,
st Crux dominicae passionis, splendidissima et in splendore
in incorruptione durabit semper. Media nocte credi potest
d Christus ad iudicium veniet, quo, scilicet, tempore pri-
genita Egypti percussa sunt. Vel ideo potest dici media
te venturus, quia veniet cum non sperabitur. Aderunt
geli, quorum ministerium erit congregandi resuscitatos ad
icium, ac separandi eos ad invicem; item testificandi; nam
runt ut testes iudicii; item mittendi condemnatos in poe-
, scilicet, in caminum ignis. In quo iudicio non videbitur
istus in forma divinitatis nisi a bonis; in forma (vero[3])
nanitatis et a bonis et a malis, sed differenter. Quia bonis
bitur blandus, malis vero terribilis. In hoc iudicio con-
ntiae omnium erunt sibi ipsis manifestae, tam bonorum
n malorum; et omnia facta tam bona quam mala utrisque
emoriam revocabuntur, quae commiserunt, sive in cogi-

efficit — [2] complebitur appetitus. — [3] tamen

tationibus, sive in affectionibus, sive in operationibus. Et hoc propter rationem divinae iustitiae quoad statum illum, in quo remunerabuntur bona bonorum et mala malorum, in quibus utrique perseveraverunt finaliter; et propter rationem divinae misericordiae quoad statum praetereritum, in quo boni mala commiserunt, a quibus sunt misericorditer liberati, et quae tunc ad memoriam revocabuntur. Non solum autem (conscientiae singulorum [1]) sibi ipsis erunt apertae in hoc iudicio, verum etiam singulorum singulis tam bonorum quam malorum. Et credi potest quod omnia simul ab omnibus et singulis videbuntur tam bona quam mala; (ita tamen [2]) quod bonis hoc praestabitur per aspectum speculi aeterni et *per* sublimationem (intellectivam [3]), per gloriam deiformis effecti et per operationem divinae virtutis, hoc facientis; malis vero solummodo per operationem divinae virtutis, intellectum, scilicet, elevantis. Quae quidem elevatio gloriam non efficit. Erunt aliqui iudicantes cum Christo, non per prolationem sententiae, sed per assistentiam, quia, scilicet, assistunt Christo iudicanti; et propter hoc nomen et dignitatem (iudicantis [4]) sortientur. Et tales sunt viri perfecti, qui ultra observantiam praeceptorum supererogaverunt perfectionem consiliorum, sicut Apostoli principaliter et eorum perfecti imitatores. Hanc assistentiam quamdam adproquinquationem ad iudicem appellare possumus, et quemdam honorem, cuius ratio meritoria est supererogatio perfectionis. Finalis vero condemnatio malorum et vitae ipsorum comparatione, et Christi gloria per sententiae approbationem. Iudicabunt itaque Apostoli et eorum perfecti imitatores, ratione honorabilis confessionis, cooperationis et sententiae adprobationis. Iudicabunt etiam omnes iusti ratione cooperationis et sententiae adprobationis. Iudicabunt etiam Angeli sancti ratione adprobationis sententiae. Iudicabunt etiam omnes *iusti* secundum quod iudicium (dat [5]) quamdam collationem meriti ad praemium, sive meritorum cognitionem; quia omnes convenient et omnibus patebit quomodo cunctis fiet retributio secundum merita. Secundum autem quod iudicium dicitur discussio meritorum et prolatio sente-

[1] singulorum conscientiae — [2] in tantum — [3] intellectus
[4] iudicantium — [5] dicit

iae cum quadam distinctione; sic quidam iudicabuntur et peribunt, ut mali fideles, idest, impoenitentes; quidam vero iudicabuntur et regnabunt, ut illi qui per opera misericordiae iram iudicis placaverunt; quidam non iudicabuntur et regnabunt, ut qui perfectionis opera supererogaverunt; quidam non iudicabuntur et peribunt, sicut infideles. In iudicio autem condemnationis omnes mali, tam homines, quam daemones, iudicabuntur. Discussione (igitur [1]) facta meritorum, proferet Christus sententiam, ad cuius prolationem impii ibunt in supplicium aeternum; iusti vero in vitam aeternam. (Figura istius mundi, non natura, mundanorum [2]) ignium conflagratione peribit, et innovatis elementis, motus coeli cessabit.

CAPUT XV.

De multiplici praemio iustorum, in quo consistit eorum beatitudo.

Praemium animae in quo consistit eius beatitudo, quadruplex est, scilicet, substantiale, consubstantiale, accidentale, et praemium quod est fructus. Praemium substantiale consistit in tribus dotibus animae, consubstantiale in quatuor dotibus corporis, accidentale consistit in quodam decore spirituale superaddito, qui aureola noncupatur, et debetur (etiam [3]) martyrio, praedicationi et continentiae virginali. Est etiam quoddam aliud praemium, quod dicitur fructus, quod quantum est de se, respondet triplici statui, scilicet, coniugali, (viduali et virginali [4]); et ita virginali, ratione status debetur praemium quod est fructus; ratione vero decoris integritatis, debetur ei aureola. Tres autem animae dotes sunt, visio, fruitio, (et tentio [5]) summi boni, scilicet Dei. Quatuor dotes corporis sunt: claritas, subtilitas, agilitas, et impassibilitas. In hoc autem animae tam multiplici praemio consistit (ipsius [6]) felicitas et beatitudo. Verumtamen, principaliter in dotibus ipsius corporis, quia in illis et per illas manifestatur, quod sponsa sit sui Conditoris. Per rationalem enim potentiam, cuius est modo credere, habebit perfectissimam visionem; per concupiscibilem,

[1] *ergo* — [2] *Deficit* — [3] *Deficit* — [4] virginali et viduali — [5] retentio
[6] animae

cuius est nunc amare, summam (dilectionem [1]); per irascibilem, cuius est per (speciem communicari [2]), summam et immediatissimam tensionem. Et in his tribus summa fruitio consistit. Quibus, per quamdam congruentiam, habebunt quodammodo respondere quatuor dotes corporis. Animae enim cognitioni perfecte congruit ut ipsius corpus sit spirituale et luminosum, et ita subtile et clarum; amori vero qui facit perfectissimam unionem, cum sit liberalis et stabilis, congruit ut corpus ipsius sit velox et indissolubile, et ita agile et impassibile. Praeterea, anima corpus vivificabit vita immortali et movebit motu infaticabili. Vita requirit lucem, et ita claritatem: immortalitas, indissolubilitatem, et ita impassibilitatem. Motus vero infaticabilis requirit ut nihil ei resistat, et ideo habet (subtilitatem [3]), ut nihil eum retardet, et ita habet agilitatem. Item, impeditur modo anima per corporis corruptionem et fluxibilitatem, quae inest ei ab elemento aquae, quae humida est; per corporis obscuritatem, quae inest ei ab elemento terrae, quae opaca est; per ipsius animalitatem, quae inest ei ab elemento ignis, qui ignis consumit, et ideo continua indiget alimonia; per ipsius infirmitatem et instabilitatem, quae inest ei ab aere; aer enim cito immutatur. Et ideo in resurrectione isti defectus (tollentur per bona apposita [4]); ut corruptio per impassibilitatem; obscuritas per claritatem; animalitas per spiritualitatem; infirmitas per virtutem, sive subtilitatem; et sic per omnem modum complebitur appetitus spiritus rationalis, qui generatur ex convenientia et indigentia. Est enim anima rationalis imago Dei et similitudo, et (illud [5]) habet in ea generare summi boni desiderium, tamquam eius quod est ei convenientissimum. Per hoc ipsum etiam quod eius imago est, capax ipsius est, et ideo nec ipsa sibi sufficit, quia seipsam implere non potest, quia Deum capere potest; nec aliquid minus Deo ei sufficit. Completio perfectissima istius appetitus in anima est ipsius beatitudo, animam satians per immediatissimam praesentiam obiecti, in quod tota et totaliter tendit, scilicet Dei et per influentiam deiformitatis ipsius, quae ipsam informat totaliter et perfecte. Anima vero per divinam influentiam

[1] delectationem — [2] spem conari — [3] sublimitatem
[4] per bona opposita tollentur — [5] istud

deiformis facta, communicat suae beatitudinis participationem corpori per quamdam redundantiam, ita quod tota perfectio sanitatis corporis de sanitate descendit animae; quia sicut divina illa influentia, potentias animae naturales, scilicet, rationalem, irascibilem et concupiscibilem, cum anima (beatificatur [1]), non facit, sed perficit; ita quodam modo influentia animae corporis dotes, quarum dispositiones in sui reformatione corporis recipit per resurrectionem a Deo, perficit et quietat: sicut etiam nunc vidimus, quod in corpore mortali anima per sui praesentiam, colorabilitatem, durabilitatem, virtuositatem et agilitatem corporis, quas habet a suis principiis intrinsecis, non dat, sed intendit et perficit quoad talem statum; quod melius patet cum anima separatur a corpore. Erit itaque beatitudo animae, quae est (gaudium perfectum [2]) de bonis in ipsa anima, sicut in subiecto proprio et primo, per inhaerentiam; erit in corpore, sicut in coniuncto, per quamdam redundantiam. Adsumentur autem iusti ad purissimam partem totius corporalis creaturae, quod coelum empireum dicitur, in quo et Deum (contemplabunt [3]) secundum (seipsum [4]), et immortaliter et impassibiliter regnabunt in aeternum in corpore impassibili, agili, subtili et clarissimo, in visione, fruitione, et tensione summi boni.

CAPUT XVI.

De poena damnatorum.

Poena damnatorum aeterna erit, et idem ignis corporalis erit, qui cruciabit spiritum et corpus damnatorum hominum et etiam daemones. Qui nutrimento non indiget, quem omnipotentis (Dei [5]) iustitia, futurorum praescia, ab ipsa mundi origine creavit. Qui ignis non est credendus quod talis sit qualis est cum est in propria materia, cum talis sit lux et pure luceat et abundanter. Nec talis qualis est incorporatus, sive in extranea materia, ut terrena vel aerea; qualis est carbo et flamma, cum talis luceat et tenebras expellat. Sed talis qualis

[1] beatificata — [2] perfecta — [3] contemplabuntur — [4] spiritum — [5] *Deficit*

est permixtus, sicut est ignis sulphureus et fumosus, quim agis habet incendere quam lucere. Et etiam quidquid lucis habebit, ad horrorem et mestitiam damnatorum (fiet [1]), non ad consolationem; qui sub terra dicitur et creditur esse. Illic enim infernus est, in quo creditur esse, non solum ignis, verum etiam alia elementa ad perfectam damnatorum punitionem, ut omnis creatura excandescat in tormentum contra iniustos. Et maxime erunt ibi illa elementa, quae vigent in qualitatibus activis, ut ignis et aqua. Erunt autem elementa ibi non distincta, non ordinata, sed confusa; nec illa confusio poenam minuet, sed augebit. Quamvis enim post iudicium cesset elementorum actio, quae est ad multiplicationem speciei, non tamen cessabit illa, quae erit in corporibus damnatorum ad eorum afflictionem. Immo, ad hoc omnis eorum virtus dirigetur. Quibus agentibus contra naturam damnatorum, nec interimentibus eam, et quibus, ipsa natura resistente, erit pugna contraria; tamen semper natura subsistet, ad hoc ut poena non finiatur; quia si natura deficeret, poena finiretur. Nec daemones credendi sunt futuri tortores animarum post iudicium, sicut ante fuerunt incentores malorum, quia a suis poenis ita totaliter absorbebuntur, quod aliorum tormentis intendere non valebunt.

Explicit. Deo Gratias. Amen.

Explicit Breviloquium Fratris Gerardi de Prato, de veritatibus Theologiae. Amen.

[1] faciet

NOTE AL LIBRO PRIMO

COSE PIÙ NOTABILI ACCENNATE IN QUESTO LIBRO.

In questo primo libro, nel quale in modo conciso ed esatto sono esposti i principii fondamentali, su cui si regge tutto l'edifizio della teologia e della filosofia, il nostro autore, benchè non siasi proposto certamente di trattare i più gravi problemi di queste due nobilissime scienze, pure dall'argomento medesimo è portato a elevarsi a concetti di grande sublimità; e, anche non volendo, ci dà bella prova dell'altezza del suo ingegno. Vedasi, per esempio, con qual chiarezza e profondità risolve la difficile questione della predestinazione divina, che, specie nei secoli posteriori alla Riforma, quando in quel turbinio di animi lo studio della teologia si immiserì, metteva in isgomento i più potenti intelletti.

Ricordando forse che *accedentes ad Deum, oportet credere*, comincia con un'esposizione quasi catechistica delle verità che intorno a Dio insegna la fede; cioè, l'infinità, l'unità e la trinità divina. Il che gli offre occasione di dire che cosa sia la persona, e delle proprietà, delle relazioni, delle nozioni, e degli appropriati delle Persone divine. Ed affinchè tante distinzioni non inducano in erronee sentenze contro l'unità e la semplicità di Dio, impiega un intero capitolo a dichiarare come queste *non ponunt in Deo differentiam naturae, nec secundum essentiam, nec secundum esse, quia omnes radicantur in unitate essentiae*. Insegna come tra le Persone divine sia distinzione reale; tra le Persone e l'essenza una distinzione *secundum modos se habendi*, la quale sembra tramezzare la reale e quella puramente di ragione, quasi accennando alla formale di Scoto, che suscitò tanta contesa; e finalmente tra i vari attributi, una distinzione di ragione soltanto.

Col quinto capitolo comincia la parte, che si potrebbe dire razionale. Egli primamente, dietro le orme di Sant'Anselmo, dell'Alense e di San Bonaventura, pone che Dio, essendo il massimo in perfezione, è impossibile pensar che non sia: e quindi tocca degli attributi divini che dalla suesposta definizione logicamente derivano. Perchè necessario, è immutabile; perchè immutabile, è semplicissimo; perchè semplicissimo, infinito; perchè infinito, riempie tutto *et est intimus omni rei.* E qui entra a parlare dei modi, secondo i quali Dio è nelle creature. Tra questi merita di esser notato quello, secondo cui Gesù Cristo è in ogni cosa: in quanto, cioè, secondo le sue parole espressive e profonde, *est ratio perveniendi ad ipsum Deum*, designandolo così qual principio e fine dell'universa creazione. Poi, ripigliando il filo del discorso, dice come l'eternità *solius Dei est proprie dicta,* e che questa per la sua infinita semplicità si distingue dall'evo, misura degli spiriti, e dal tempo, misura dei corpi; in entrambi i quali *ponitur successio* ed *extensio,* e però qualche composizione.

Dalle quali premesse scende diritta la conseguenza, che Dio debba conoscere tutte le cose presenti, passate e future nell'atto suo eterno in che sono contenute. E tocca del modo con cui le creature sono nella mente divina; il che si deve intendere quanto al positivo che le costituisce nell'esser loro, non quanto alla vanità che n'è il fondo; perchè le negazioni si conoscono per le posizioni, e però dal conoscere i difetti o la vanità delle creature non si può inferire che in Dio siano le ragioni di tali difetti, ma bensì le perfezioni contrarie. Teoria tanto vera, quanto profonda. Se Dio conosce le cose in sè stesso, e nulla riceve di fuori, convien dire che la cognizione divina è causa dell'esser delle cose *(quantum ad esse), et non e converso.* Talchè, egli aggiunge, si può, argomentando *(secundum rationem inferendi),* dall'esistenza delle cose indurre che Dio le conosce; e viceversa, dalla cognizione che Dio ha delle cose reali indurre la loro realtà, *quia relative dicuntur.* La cognizione poi che Dio ha del futuro, *quantum ad rationem dicendi*, si dice prescienza, non rispetto a Dio, nel quale, essendo tutto presente, il *prae* non ha luogo, ma alle cose; le quali realizzandosi in tempi diversi, l'una in relazione all'altra è futura, e però anche la cognizione dell'una riguardo all'altra dicesi futura, benchè in Dio siano entrambe una identica cosa. E il medesimo si deve dire degli altri nomi che si dànno alla sapienza divina.

Le quali verità gli aprono facile e spedita la via a risolvere la questione della predestinazione degli eletti. I meriti, dice egli, dei

anti, come tutte le altre cose buone, sono un effetto della conoscenza divina, che in questo caso dicesi predestinazione: per il che *potius electio est causa meritorum, quam merita causa electionis; per beneficium enim electionis aeternae datur gratia eletionis in tempore, a qua incipiunt merita.*

Della riprovazione eterna però è da parlare assai diversamente: è in ciò vi è punto da maravigliare, chi consideri che a cose opposte contrarie bene a ragione si assegna causa diversa. Non si può dunque dire, nota Frate Gherardo, che dalla divina cognizione provengono le male azioni, perchè Dio, bontà infinita, non può fare che il bene: *Non enim praeparat malorum iniquitatem, quamvis praesciat, quia bonus est.* Ed infatti, il male è un che negativo; onde anche la sua origine deve ripetersi da un che deficiente, cioè la creatura, e non da Dio, in cui essendo un atto perfettissimo ed infinito, nè la retta filosofia nè la fede consentono riporvi alcuna ragione di deficienza, o limite alcuno. Nondimeno anche il limite e il male sono conosciuti da Dio *(quamvis praesciat)*, non per l'essenza loro, che essenza reale non hanno, ma per la perfezione loro contraria, che è la ragione eterna del buono, *quia per rectum cognoscitur rectum et obliquum.* Dottrina, come ognun vede, profondissima, e che risolve pienamente il problema.

In modo al tutto somigliante l'autore tocca dell'onnipotenza divina, e con frase ardita e originale dice, che la infinita virtù di Dio *non potest invenire non posse*, che è il limite. E benchè nel comune parlare si dica che Dio non può mentire, o peccare e simili; pure queste cose non essendo entità positiva, il poter farle non è vero potere *(non est verum posse)*, ma un che negativo, un'impotenza.

Termina il libro con un capitolo intorno alla volontà divina, la quale *rectissima est, et nullam obliquitatem recipere potest; efficacissima est, et nullo modo impediri potest.* Dice che anche la volontà, come la sapienza, secondo i diversi rispetti delle cose con sè, piglia diverse denominazioni, e che, anche quando Dio permette il male, il male non è, nè può essere il termine del suo volere, ma il bene che ne deriva; poichè il male, come sopra è detto, essendo una negazione, ponendolo qual termine all'azione divina, questa si limiterebbe: e inoltre nota che la volontà divina non ha causa esteriore che la determini ad agire.

Tutti questi non sono che accenni; nè altro potrebbe cercare il lettore nel brevissimo lavoro di Frate Gherardo: ma con questa guida, egli ricorra alle opere magistrali dell'Ales, di Bonaventura,

di Tommaso e de' rimanenti Dottori scolastici, e vedrà a quale ricchezza di scienza si troverà condotto, e con quanta facilità potrà farne suo pro. Ma questi, come tutti gli altri studi seri, non si fanno leggermente, nè come per passatempo; debbono essere l'occupazione di tutta la vita.

IL PROLOGO

SOMMARIO

nca il Prologo. — Che cos'era il Prologo. — Quali questioni preliminari trattavano in esso gli Scolastici. — Una notabile questione di San Bonaventura. — Se l'antico proemio sia oggi più bastante. — Importanti quistioni del tempo presente. — Magnifica dimostrazione di Scoto, della necessità di una rivelazione divina, perchè l'uomo conseguisca il suo fine. — I *Quodlibeta*, o *Quaestiones disputatae*, degli Scolastici, in ispecie di San Bonaventura, e importanza di esse. — Doppio ordine di cognizioni nell'uomo; cognizioni risguardanti i fenomeni, cognizioni risguardanti la realtà; ordine naturale e ordine soprannaturale.

Manca nel *Breviloquium* il solito Prologo degli Scolastici. Era l Prologo per gli Scolastici un breve trattato di alcune questioni reliminari, necessarie per conoscere l'immenso argomento de' quattro *Libri delle Sentenze*, che pigliavano a spiegare. San Bonaventura ha nel suo le seguenti: « Quae materia, quodve subiectum Theologiae?[1] Quae causa formalis, quive procedendi modus in his

[1] Non citando, in questo lavoro, che assai raramente San Tommaso, niuno creda che ciò avvenga per le discordanze che alcuni s'immaginano esistere fra lui e l'Ales e il Serafico dottor San Bonaventura. Anzi, ciò indica che tra essi è perfetto accordo; tranne qualche raro caso, che sempre faremo avvertire. Nè la discordanza è mai tale, che ne scapiti la scienza, la quale piuttosto ne trae profitto. Ne adduco l'esempio di questa prima questione. San Tommaso (I part. quaest. I, art. 7) dice, che « subiectum theologiae est Deus. » Lo stesso ha Scoto (*Prolog.* quest. III; « in *Report. ibid.*, quaest. I, art. 4). Ma dall'uno e dall'altro si discosta San Bonaventura, dicendo, che « subiectum radicale Theologiae est Deus; integrale Christus; universale res, vel signa, sive credibile. » E spiega la sua affermazione così: « Dicendum quod subiectum in aliqua scientia, vel doctrina, tripliciter potest accipi. Uno modo dicitur subiectum in scientia, ad quod omnia reducuntur, sicut ad principium radicale. Secundo modo, ad quod omnia reducuntur, sicut ad totum integrale. Tertio modo, ad quod omnia reducuntur, sicut ad totum universale... Per hunc modum et in hoc libro... subiectum ad quod omnia reducuntur uti ad principium, est Deus. Subiectum vero ad quod omnia reducuntur, quae determinantur in hoc libro, ut ad totum integrum, est Christus, prout

libris Sententiarum (explicandis)? An Theologia sit gratia speculationis, vel ut boni fiamus? Quid sit frui? An solo bono finito utendum sit? An solo Deo, vel bono increato sit utendum? » (San Bon., *Prolog. Sent.* lib. I, dist. I). Nella Somma dell'Ales sono distinte così: « Utrum Theologia sit scientia? Utrum Doctrina Theologiae sit sicut una aliarum scientiarum, vel comprehendat ipsas, vel comprehendatur in ipsis, ut alicui parti philosophiae supponatur? De quo sit scientia sacrae Scripturae? An modus sacrae Scripturae sit certitudinalis, scilicet, an is modus sacrae Scripturae sit certior quam in aliis scientiis? etc. » Riferisco la seconda, che è bella e sempre importantissima. « Quaeritur (dice il Dottore irrefragabile) si doctrina Theologiae sit sicut una aliarum scientiarum, vel comprehendat ipsas, vel comprehendatur in ipsis, ut alicui parti philosophiae supponatur? Ad quod obiicitur sic: *Omnis sapientia a domino Deo est (Eccles.* I): ergo omnis sapientia, seu scientia, est theologica et divina. Item, theologica, seu divina scientia, aut dicitur divina quia a Deo; et tunc omnis alia scientia est divina: aut dicitur divina, quia est de Deo; et secundum hoc philosophia prima est divina et theologica, quia est de Deo: erit ergo sacra Scriptura scientia sicut aliae, vel sicut philosophia prima. Item, si dicatur divina quia a Spiritu Sancto edita, obiicitur quod omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est verum, sicut dicit Glossa super illud (I *Corint.* 12): *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, etc.*: ergo omnis veritas, cuiuscumque scientiae, est edita a Spiritu Sancto: ergo cum Theologia sit scientia a spiritu divino edita, erit omnis alia scientia theologica. Item, si theologica, seu divina dicatur, quia per divinam revelationem habita, obiicitur (I *ad Rom.*), ubi loquitur (Paulus) de cognitione philosophorum, quam habuerunt de Deo: *Quod notum est Dei, manifestum est illis;* Deus enim revelavit illis: ergo cognitio philosophica de Deo fuit habita per revelationem; ergo theologica

comprehendit divinam naturam et humanam, sive creatam et increatam... Subiectum quoque ad quod omnia reducuntur, sicut ad totum universale, possumus nominare dupla nominatione, sive subdistinctione, et sic est res, vel signum. Et vocatur hic signum sacramentum. Possumus et unico vocabulo nominare; et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per adductionem rationis: et hoc modo proprie loquendo, credibile est subiectum in hoc libro (*Sent.* I, *Prolog.* art. I, quaest. I). » Diremo che fosse discordanza da metter pensiero, questa de' due santi Dottori? o, in fondo, non dicono essi la stessa cosa; e non s'ha da dire profondissimo il concetto di Bonaventura?

x his ergo rationibus videtur relinqui, quod Theologia sit sicut una
cientia connumerabilis inter alias. CONTRA. Omnis humana scientia
st acquisita per inventionem, vel doctrinam: sed theologica disci-
lina est inspirata, non acquisita quantum ad aedificationem, sicut
icitur (II *ad Timoth.* 3): ergo non est sicut una ex aliis. Item,
x omnes humanae scientiae fundantur super testimonium creaturae,
uo colligitur experimentum, sicut dicit Philosophus in *Metaphysico-
um:* omnis scientia et ars per experientiam accidit; experientia enim
cit artem: sed theologica doctrina fundatur super testimonium fidei
SA. VIII); et secundum aliam litteram: *Nisi credideritis, non in-
lligetis:* ergo non est sicut aliae scientiae. Item (I *Corint.* 2), *Sa-
ientiam loquimur in mysterio quae abscondita est:* Glossa: ut
sciant pseudosapientes; quia non est in verbis, sed in virtute, non
umana ratione comprensibilis, sed spiritus efficacia credibilis: ergo
on est sicut aliae scientiae. Item, Ugo de Sancto Victore: aliae
ientiae sunt de operibus conditionis, quae scilicet apparent in
rum natura; theologia vero est de operibus reparationis, quae ap-
rent ex fide, non ex rerum natura, seu in humana ratione, sicut
icitur super illud (I *ad Roman.*): *Quod notum est Dei*, idest quod
Deo notificabile est per naturalem rationem; quia multa sunt quae
Deo per naturam sciri non possunt: ergo non est connumerabilis
ter alias scientias. Item, in aliis scientiis sunt solum significationes
rborum; in hac autem sunt, non solum significationes verborum,
d rerum (*ad Gal.* 4): *Scriptum est, quomodo Abraham duos
lios habuit:* et sequitur: *Quae sunt per allegoriam dicta:* et
Corint. 2): *Loquimur sapientiae causam in mysterio:* Glossa
ponit: mysteria veteris Testamenti, in quibus Christus significatur,
t in ostia Abel, vel Abrahae. Item, omnes aliae scientiae traduntur
cundum ordinem ratiocinationis a principiis ad conclusiones, qui-
s doceatur intellectus, non moveatur affectus: sed Scriptura sacra
aditur secundum ordinem informationis practicae principiorum ad
erationes, ut moveantur affectus secundum timorem et amorem
fide iustitiae et misericordiae: unde (VI *Deuter.*): *Diliges Do-
inum Deum tuum*, etc.; et infra: *Dominum Deum tuum time-
s*, etc.: et (*Exod.* XX): *Ego sum Deus Zelotes, vindicans*, etc., *et
ciens misericordias*, etc.: ex his ergo sequitur quod Theologia
n est sicut alia scientia, nec connumerabitur inter alias scientias,
alicui parti philosophiae supponatur; quod concedendum est.
OPPOSITA autem respondendum hoc modo. Quoniam doctrina
ra dicitur divina, seu theologica, quia a Deo, et de Deo, et
ctiva ad Deum: a Deo, quod convenit aliis scientiis; sed tamen

hoc modo non convenit sacrae Scripturae: est enim verum ut verum, et est verum ut bonum: utrumque autem est a Spiritu Sancto. Sed cum accipitur verum ut bonum, illud bonum aut est ut bonum morale, aut ut bonum gratuitum. Si gratuitum, sic est assimilatio ad spiritum, qui est bonitas, et ideo huiusmodi attentio est a Spiritu Sancto per modum ipsius. Hinc est quod anthonomastice, idest per excellentiam, dicitur haec Scriptura tradita, seu doctrina a Spiritu Sancto. In aliis vero scientiis speculativis, scilicet, est acceptio veri ut veri. In practicis autem moralibus, etsi sit acceptio veri ut boni, non tamen ut boni gratuiti, sed moraliter; unde non dicuntur editae a Spiritu Sancto. Item, de Deo dicitur esse ista scientia, et non sicut aliae, velut philosophia prima, quia non agunt de Deo secundum mysterium Trinitatis, vel secundum sacramentum humanae reparationis. Item, inductiva ad Deum per principia timoris et amoris, ex fide misericordiae et iustitiae Dei: quod non convenit alicui ex scientiis. » (*Sum.* part. I, quaest. I, memb. 2). Ognuno vede quale larga e profonda scienza si contenga in questa trattazione.

Da San Bonaventura poi credo opportuno ed utile riferire qui la conclusione della seconda questione del suo Proemio, dove discorre *de modis procedendi in tractatione veritatis theologicae*. Adunque, spiegato già nella precedente in quanti modi si possa considerare il credibile: cioè « credibile secundum quod habet in se rationem primae veritatis, cui fides assentit propter se et super omnia »; e così « pertinet ad actum fidei »: e « secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis », e allora « pertinet ad doctrinam sacrae scripturae »; e finalmente, « secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis »; e allora « pertinet » al modo scientifico, « in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram »; nella conclusione della questione seguente stabilisce: che « modus procedendi perscrutativus atque inquisitivus convenit » alla dottrina teologica. « Dicendum quod modus perscrutativus convenit huic doctrinae. Cum enim finis imponat necessitatem his quae sunt ad finem »; così questa trattazione, « quia est ad promotionem fidei, habet modum inquisitivum... Modus inquisitionis valet primo ad confundendos adversarios: unde Augustinus: adversus garrulos ratiocinatores, elatiores magis quam capaciores, rationibus et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei, est utendum. Secundo, valet ad fovendum infirmos. Sicut enim Deus charitatem fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent rationes ad fidei probabilitatem deficere, et ad oppositum abundare, nullus per

sisteret. Tertio, valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo delectatur in intelligendo quod perfectus fide credit. » Sicchè « sacra Scriptura est de credibili ut credibile » e la scienza teologica « est de credibili ut facto intelligibili (*Proem. Sentent.* lib. I, q. II).

È peraltro da avvertire, che dove al tempo della Scolastica le sopra dette quistioni preliminari, o proemiali, bastavano, oggi non è più così. Oggi, prima di entrare nell'esposizione della dottrina teologica, bisogna premettere una larga trattazione su la natura di questa scienza, esponendone i principii, l'organismo, le proprietà; una larga trattazione, in somma, di quel che la scienza e la conoscenza teologica sono in sè stesse; così come alla metafisica van premesse la logica e la psicologia. Questa trattazione ha preso il nome di Teologia generale, o fondamentale, o d'introduzione allo studio della Teologia. Le lotte, alle quali fu provocata la Chiesa nel secolo XVI dal protestantismo, contribuirono molto allo svolgimento di questa parte degli studi teologici; e più è addivenuta necessaria oggi per gli attacchi del razionalismo e del criticismo, che scalzano tutti i fondamenti, non che della dottrina rivelata, ma e della stessa umana ragione. Fra gli antichi, sono eccellenti lavori quelli del Bannez, di Gregorio da Valenza, del Gotti, di Melchior Cano; de'recenti, quelli del Staudenmayer, del Kuhn, de'due francescani Alberto da Bolzano (Knoll) e Bernardo Van-Loo, del Klée, dello Schwetz, del Reinerding, del Denziger, dello Scheeben, e del sacerdote genovese Pietro Rossi, ecc.

E da qualcuno appunto di questi autori può vedersi in qual modo voglia oggi essere trattata la teologia generale, o fondamentale, onde avere appianata e sicura la via alla scientifica esposizione dei dommi cattolici. Il punto di partenza, dopo una larga nozione della teologia in generale, e del posto che essa occupa tra le scienze ecclesiastiche, è in special modo, come previde il nostro Scoto, la divina rivelazione, in cui consiste il principio fondamentale delle teologiche conoscenze; dare, cioè, una piena e giusta idea di quel che è in sè stessa, dei differenti modi con cui può effettuarsi, e specialmente del fine e della necessità d'una rivelazione positiva, del suo carattere soprannaturale, del suo contenuto specifico, de' misteri che vi si contengono, dello svolgimento poi delle verità rivelate, della connessione delle materie dalla rivelazione chiarite, e delle fasi diverse e del successivo svolgimento della medesima (Scheeben, *La Dogmatique*, tom. I). Diciamo del successivo suo svolgimento, perchè noto è che nell'Eden a'soli nostri progenitori Adamo e Eva venne fatta la rivelazione: la quale, avvenuta l'umana

caduta, fu estesa alla famiglia per mezzo di Abramo, quindi pe Mosè a tutto un popolo, il popolo ebreo, e a più popoli per mezzo dei Profeti, e compita finalmente ed estesa a tutti gli uomini da Gesù Cristo. Questo, rispetto al suo allargamento. Ma essa fu anche progressiva relativamente alla sublimità dell'immediato suo fine e di quel che contiene, e per conseguenza eziandio in quel che concerne i gradi di luce che essa diffonde, e l'estensione delle verità che essa chiarisce. Questo progredimento intensivo cominciò parimente da Abramo, e possiam dire da' nostri progenitori, se si tenga conto dei ricordi rimasti della primitiva rivelazione, specialmente riguardo al Cristo venturo e alla redenzione; la quale crebbe poi per mezzo di Mosè e de' Profeti fino a Gesù Cristo. Questa dottrina è contenuta nelle seguenti belle parole di san Gregorio sopra Ezecchiello (*in Ezech.* lib. 2): « Hoc quoque nobis sciendum est, quia per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moises quam Abraham, plus Prophetae quam Moises, plus Apostoli quam Prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt...; quia quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperiuntur. » Ma quantunque la somma delle verità divine siasi costantemente accresciuta nel successivo svolgimento della rivelazione, non però s'ha da dire che la sostanza della rivelazione, *obiectum fidei,* siasi accresciuta obbiettivamente; ma soltanto, che ebbe una esplicazione più chiara e più compiuta (SCHEEBEN, loc. cit.). Vengono appresso la trasmissione, o applicazione effettiva, della stessa rivelazione; la natura e l'organismo dell'insegnamento apostolico; il deposito apostolico della rivelazione, che è la parola di Dio scritta; e quindi la tradizione ecclesiastica, ossia la testimonianza del deposito apostolico, come mezzo di trasmissione della fede e della conoscenza teologica; l'applicazione della parola di Dio, fatta dall'apostolato insegnante, ossia le regole della fede e della scienza teologica; poi la conoscenza teologica considerata in sè stessa, cioè, nozione della fede in generale; della fede teologica; de' suoi rapporti co' motivi che la fanno essere, e il formale suo oggetto, onde nasce il suo carattere di fede divina obbiettiva; i suoi rapporti con l'oggetto materiale, e sopra tutto col suo oggetto primario e specifico, che è Dio, considerato nel suo essere invisibile e soprannaturale, onde nasce il suo carattere di fede trascendente; i suoi rapporti con i motivi della credibilità ossia con la credibilità esteriore della parola di Dio, e poi con la credibilità intrinseca della proposizione umana di questa parola onde nasce il suo carattere di fede razionale; i suoi rapporti con l

proposizione ecclesiastica della parola di Dio, ossia con l'autorità e autenticità della dottrina della Chiesa, onde nasce il suo carattere di fede cattolica; appresso, i rapporti della fede con la grazia; la causa e il carattere soprannaturale della fede; la cooperazione dell'uomo alla fede, e il carattere della fede, come atto della libertà umana; le proprietà essenziali della fede; e finalmente, l'intelligenza delle verità di fede considerata in sè stessa, i rapporti dell'intelligenza con la fede, e l'intima ed essenziale unione dell'intelligenza con la fede nella scienza della fede medesima (SCHEEBEN, loc. cit.; KNOLL, *Institutiones Theologiae dogmaticae generalis, seu fundamentalis*, tom. unic.; ROSSI, *Principii di filosofia soprannaturale*, vol. II).

Da questo cenno vede il lettore l'importanza che ha oggi questa parte di teologia, detta generale, o fondamentale; per la quale molte e bellissime cose egli incontrerà ne' Dottori della Scolastica, l'Ales, San Tommaso, San Bonaventura; e ne' teologi di polso, che vennero appresso; come Gregorio da Valenza, *De principiis fidei dogmaticae;* Walenbourg, *Analysis fidei;* il francescano Alfonso di Castro, *Adversus haereses,* libri XIII, ed altri. Ma bisogna, inoltre, ch'egli conosca i nuovi aspetti, secondo i quali l'hanno trattata i recenti, per combattere l'errore nelle nuove forme, con cui senza tregua si assale la Rivelazione, la Scrittura e la Chiesa. E qui giova ripetere che non si può essere più oggi teologi e scrittori di valore in difesa del Cattolicismo, con la sola conoscenza a mala pena di qualche istituzione teologica, o con la sola Scolastica, o con letture brevi e leggere: abbisogna un assiduo e profondo studio degli antichi e de' moderni, e un amore vivo e generoso per la verità, per la fede, e per la santa Chiesa di Gesù Cristo.

Tornando agli Scolastici, premettevano essi nel Prologo anche alquante questioni sopra la sacra Scrittura, principale fonte degli argomenti onde si stabilisce la verità de'dommi cattolici; quando non ne facessero un lavoro preliminare a parte, come San Bonaventura nel sublime suo *Proemium* al *Breviloquium*, dove discorre in maniera stupenda *de ortu, progressu, statu, latitudine, longitudine, sublimitate, profunditate sacrae Scripturae, et de modo procedendi, eamque interpretandi;* oltre l'altro suo *Tractatus in Psalmum XLV, de studio divinarum litterarum, seu de contemplatione et scientia Dei;* e l'altro, *De sacrae Scripturae mysterio.* L'Ales, che nel comporre primo di tutti la sua Somma, nulla tralasciò di quel che poteva conferire a renderla perfetta, fece su questo punto le questioni seguenti: « De quo sit scientia sacrae Scripturae?

De modo sacrae Scripturae; scilicet, an modus in sacra Scriptura sit artificialis, vel scientialis? an sit certitudinalis? an sit multiformis? et supposito quod sit multiformis, de multiformitate sacrae Scripturae; et de sensu litterali, an fundetur supra verum? » (Sum. part. I, quaest. II, memb. III et IV, art. 1, 2, 3, 4, 5.) Ma chi merita speciale ricordo in questa materia è Frate Giovanni Duns Scoto, il quale, nelle quistioni preliminari del suo Prologo al primo libro delle Sentenze, una ne intravide, che si riferisce specialmente a'dì nostri, voglio dire agli estremi sforzi con cui oggi la ragione fa prova di negare la necessità d'ogni rivelazione divina; perchè l'uomo, sia dalla parte dell'intelletto, sia da quella della volontà, e del fine a cui si sente per natura portato, possa raggiungere la sua perfezione. È un pieno trattato, che vuol esser riferito per intero: ma per agevolarne al lettore l'intelligenza, mi servirò dell'ordine a cui l'ha ridotto il Padre da Montefortino, in conformità del metodo di San Tommaso, servendosi però sempre delle parole del dottor Sottile.

La questione, dunque, da Scoto venne formulata come segue: « Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus? » (*In Oxon.* quaest. I, prolog.; in *Report.* ibid. quaest. III) e dal Montefortino: « Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi? » *Ioan. Duns Scoti sum. theolog. etc. concinnata iuxta ordinem et disposition. sancti Thomae,* tom. I); che è la medesima cosa. E cominciando dal riferire le ragioni di coloro che sostengono il contrario, dice: « Videtur haud esse necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi; nam (III, *De anima*): intellectus agens est, quo est omnia facere; et intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Ex hoc arguitur sic: activo naturali et passivo debite approximatis, et non impeditis, necessario sequitur actio: activum autem respectu omnium intelligibilium est intellectus agens; et passivum est intellectus possibilis; qui sunt naturaliter in anima et non impediti: ergo virtute naturali harum causarum, potest sequi actus intelligendi cuncta intelligibilia, ac proinde praeter ea quae innata virtute intellectus possumus attingere, non est alia doctrina nobis necessaria. Confirmatur. Omni potentiae passivae naturali correspondet aliquod activum naturale; alioquin potentia frustra esset in natura: sed intellectus possibilis est potentia passiva, et naturalis respectu quorumdam intelligibilium; ergo oportet correspondeat illi aliqua potentia activa naturalis. Minor est manifesta ex eo quia intellectus possibilis naturaliter appetit cognitionem cuiuscumque co

bilis: naturaliter etiam perficitur per quamcumque cognitio-
ergo est naturaliter receptivus cuiuscumque intellectionis.
rea (VI *Metaphys.* c. 3) dividitur scientia speculativa in me-
icam, physicam et mathematicam. Et ex probatione huius
nis non videtur possibile, plures habitus esse speculativos;
a istis consideratur de toto ente, et in se, et quoad omnes
eius. Sicut autem nequit esse aliqua alia scientia speculativa
dictis; sic nec ulla alia practica, a practicis acquisitis de ge-
ctivorum et factivorum; ergo quemadmodum speculativae
tae sufficiunt ad perficiendum intellectum speculativum; ita
ticae acquisitae satis sunt perficiendo intellectui practico; ac
e nulla est alia facultas necessaria ultra praedictas. Praeterea.
naturali lumine intelligere principium, potest in eodem lu-
ntelligere et conclusiones in tali principio inclusas: sed na-
er, idest, citra omnem revelationem, intelligimus principia
in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones scibiles;
um naturali virtute possimus intelligere omnes conclusiones
, non est nobis necessaria alia doctrina. Maior patet, quia
a conclusionum non dependet nisi ex intellectu principii et
uctione conclusionum ex illo (I *Poster.* c. 1). Probatio minoris,
primam partem: nam termini primorum principiorum sunt
nissimi; ergo naturaliter intelliguntur: principia autem cogno-
in quantum terminos cognoscimus (I *Poster.* c. 6). Probatio
ae partis minoris: quia cum termini primorum principiorum
nmunissimi, profecto quando distribuuntur, distribuuntur pro
s conceptibus inferioribus; igitur extendunt se ad omnes con-
particulares, et per consequens ad extrema omnium specialium
ionum, ac proinde includunt virtualiter ipsas particulares
iones. Praeterea, naturali lumine rationis cognoscimus atque
imus terminos omnium necessariorum revelatorum; ergo in
lumine possumus percipere eadem necessario revelata. Pro-
ssumptum: quia fidelis et infidelis disputantes de ista: *Deus
us et Trinus*, non contendunt dumtaxat de nominibus, sed
eptibus per nomina significatis; ergo omnem conceptum sim-
quam habet fidelis ex revelatione, habet et infidelis virtute
ntiae naturalis. Probatur igitur prima consequentia: nam
essariae complexiones aut sunt immediatae, aut mediatae: si
tae; igitur cognoscuntur cognitis terminis (I *Poster.* c. 6). Si
, ergo quandoquidem valemus concipere extrema, valemus
concipere medium inter ipsa: coniungendo itaque medium
oque extremo, aut habentur praemissae immediatae, aut

mediatae, et arguo ut prius, quoadusque veniamus ad imme
quae intelliguntur ex terminis, ex quibus sequuntur omnia
saria mediata; erga ista mediata per immediata scire pote
naturaliter, citra revelationem.

« CONTRA. Quamvi in beatitudinem, quae est fruitio Dei, intui
visionem terminantis, homo naturali appetitu feratur; ad eius
lominus cognitionem nemo philosophorum pervenire aliquand
tuit. Unde Aristoteles (X *Ethic.* c. 10) statuit hominis felicitat
perfectissima speculatione causarum altissimarum, possibili i
ista; quapropter subdit: oportet et corpus sanum esse, et cib
famulatum esse: non tamen extimandum multis, et magnis in
felicem. Non est ergo lumine naturali cognoscibilis felicitas,
nos post hanc vitam expectamus; opus est igitur alia doctrina
per infusa, ultra disciplinas omnes acquisitas, quae nos e
atque instruat de fine, quem natura nostra appetit, ac de n
praeterea, perveniendi ad illam.

« RESPONDEO dicendum, ultra philosophicas disciplinas, qu
tione ac industria humana acquiruntur, esse plane necessariam
doctrinam a Deo revelatam, qua valeat homo salutem sempit
consequi. At quia nequit lumine naturali intellectus probari,
nem esse ordinatum ad beatitudinem assequendam in saecu
turo, proinde evidenti et necessaria ratione non potest pr
solutio demonstrari. Declaratur primo sic: omni agenti per
tionem necessariam est distincta cognitio sui finis; cum enim n
per operationes valeat attingere proprium finem, ad quem ordi
nisi distincte cognoscat suum finem, sciatque in hoc detern
consistere propriam rationem eius, non poterit proprias ac
ad illum dirigere. Sed homo naturali lumine non potest scire
determinate esse proprium finem, et non alium; ergo oportet i
et doceri per aliam doctrinam, quisnam sit finis eius, ad quer
prias dirigat operationes. Minorem probat ratio ad oppositu
ducta; et rursus probatur ratione; quia non possumus cogn
proprium finem alicuius substantiae, nisi ex actibus eius nob
nifestis, ex quibus nempe constet, eum finem esse tali natura
venientem: sed nullos actus cognoscimus aut experimur inesse
pro praesenti statu, unde cognoscamus visionem substantiar
paratarum esse nobis convenientem; ergo non possumus natu
cognoscere distincte, seu determinate, hunc finem esse conv
tem nobis; requiritur ergo alia doctrina revelata, per qu
tali fine certi reddamur. Et etiamsi qualis sit finis noster, n
ratione addisci posset (quod tamen non ostenditur), tamen no

cluderetur, hominem, anima et corpore constantem, posse potiri perpetuo tanta faelicitate, ut futuram assequimur per revelationem. Et nihilominus, hominem adeo felicem fore perpetuo, est conditio alliciens ad avidius appetendum et quaerendum tale bonum. Has ergo et consimiles conditiones finis necessarium est nosse, quo efficacius inquiratur, et quisque assequi conetur; ergo requiritur doctrina tradita per Dei revelationem. Deinde, omni per se agenti per cognitionem, necessaria est triplex cognitio: prima, quomodo et qualiter finis acquiratur: secundo, cognitio omnium quae sunt necessaria ad finem: tertio tamdem oportet, agens cognoscere ea omnia ad eius finis assequutionem sufficere. Et quantum ad primum, manifestum est; quia si nesciat quomodo finis acquiratur, ignorabit subinde qualiter ad consequutionem illius se disponat. Secundum probatur; quia, si nesciat omnia necessaria ad ipsum finem, propter ignorantiam alicuius necessarii, poterit excidere a fine. Et tertium etiam; nam si nesciat ea necessaria sufficere, dubitando se ignorare aliquod necessarium, nec efficaciter prosequetur illud quod est necessarium. Si autem ignoretur (inquit Augustinus (XI *De civit. Dei*, cap. 2) qua eumdum sit, quid prodest nosse, quo eumdum sit? Sed haec tria nequit viator ratione naturali cognoscere. Probatio primi; quia beatitudo confertur tamquam proemium pro meritis eius, quam Deus acceptat, tamquam dignum tali proemio; et consequenter nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque; quia contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum tamquam meritorios acceptante. Id autem non est naturaliter scibile: in hoc enim errabant philosophi, ponentes, omnia quae sunt a Deo immediate, esse ab eo necessario. Aut saltem reliqua duo membra sunt manifesta: nam non potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, quippe quae contingenter talia, vel talia, ut digna vita aeterna habeat accepta. Et quod etiam haec, aut illa sufficiant, dependet mere ex beneplacito voluntatis divinae; igitur omnino necessaria est alia doctrina, qua instruatur homo viator de his necessariis, sine quibus non licet ei consequi ultimum finem, quem appetit, et cuius gratia operatur.

« Si aliquas instantias hae rationes habere videantur; ut, quia ex causato cognito potest a posteriori ostendi quaelibet per se causa, qua essentialiter dependet: tum, ex eo quia homo naturaliter appetit finem suum, in quo perficitur et quietatur; ac proinde cognita natura sic ordinata, potest et ipse finis cognosci, et concludi lumine naturali intellectus: tum etiam, quia est naturaliter cognoscibile, primum obiectum intellectus esse ens ut ens: naturàliter quoque

est cognoscibile in Deo reperiri perfectissimam rationem entis, ac proinde oportere hunc esse potentiae finem, tamquam optimum: rursus, cum est naturaliter cognoscibilis potentia aliqua, est quoque naturaliter cognoscibile, quid sit eius obiectum primum: Augustinus autem (XIV *de Trinit.*, c. 4) vult, mentem esse sibi notam: his, inquam, et consimilibus instantiis unica responsione satisfieri potest, dicendo, omnes supponere, naturam, vel potentiam intellectivam esse a nobis naturaliter cognoscibilem: id vero plane falsum est, sub illa scilicet ratione propria et speciali, sub qua ad ultimum finem ordinatur, et sub qua capax est felicitatis aeternae, et sub qua habet Deum pro perfectissimo obiecto. Nam non cognoscitur anima a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus: secundum quam rationem generalem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec esse capacem gratiae consummatae, nec habere Deum pro obiecto perfectissimo. Quamvis igitur Deus sit finis naturalis hominis, ab eo naturaliter concupitus; tamen non est naturaliter attingibilis, nec cognosci pariter lumine naturali potest, esse attingibilem sub ratione finis: nec item cognoscitur, ens ut ens esse primum obiectum intellectus, nisi supposita revelatione; sed potius lumen intellectus videtur dictare, id obiectum esse quidditatem abstrahibilem a sensibilibus. Dictum denique Augustini est intelligendum de actu primo sufficiente ex se ad actum suum secundum, quia actus secundus nunc haberi non potest, ob impedimentum aliquod, nempe quia intellectus in intelligendo dependet ad phantasmatibus.

« Tertio, tamdem, praemissa resolutio declaratur sic: cognitio substantiarum separatarum, et eorum quae sunt propria aliis, est maxime nobilis, nobisque necessaria: sed eam cognitionem nequimus nobis comparare per naturalem inquisitionem; ergo ultra omnes disciplinas naturales, est nobis necessaria alia doctrina revelata. Minor probatur; tum quia, si possibile foret devenire ad cognoscendas proprietates Dei, et intelligentiarum, eae traditae essent in metaphysica: id autem factum non est, nec fieri potest, quia non includuntur virtualiter in primo subiecto metaphysicae; tum quia illae proprietates *propter* quid non cognoscuntur, nisi cognitis subiectis, quorum sunt proprietates: nemo autem dixerit, subiecta illa esse naturaliter cognoscibilia. Nec investigari possunt ex effectibus, vel *demonstratione quia:* nam nulla creatura ostendit eam proprietatem essentiae Dei, quae est esse in tribus indivisa. Philosophi etiam ex effectibus deduxerunt, primum principium agere ad extra necessario, cum tamen constet, agere libere et contingenter. Consimiliter illi, ex et

ctibus arguentes, concludendum esse putaverunt, intelligentias et mundum esse ab aeterno, esse impeccabiles, et tot denique, nec plures, nec pauciores, ac sint motus orbium coelestium: quae omnia sincera fides et doctrina revelata docet esse falsa, et absurdissimas extitisse eiusmodi opiniones philosophorum. Est ergo doctrina revelata omnino necessaria. His rationibus conclusio declarata confirmatur ex Augustino (XI *De Civit. Dei*, c. 3): quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam testimonio nostro scire non possumus, de his alios testes requirimus. Cum igitur complexiones, ex quibus efformata sunt adducta argumenta, ex se nobis sint neutrae; quod enim nostra beatitudo consistat in clara Dei visione et fruitione; et quod via deveniendi ad illius consequutionem sint merita et alia id genus, de se non cogunt, nec flectunt intellectum ad assentiendum ipsis; nemo ergo potest suo testimonio assentire illis; oportet ergo aliud testimonium adhibere, quod superius sit tota specie humana, ac subinde supernaturale. Qualiter autem prima revelatio, sive traditio talis doctrinae, facta sit; an scilicet loquutione interiore, vel exteriore, an cum aliquibus signis ad causandum assensum sufficientibus, dubium est. Attamen satis est, cuique persuasum esse, utroque modo et ratione fieri potuisse, ac doctrinam necessariam revelatam esse; quamvis impossibile sit aliqua ratione et via ab homine primo citra errorem traditam fuisse.

« Porro, quamvis ratione naturali ostendi possit, eoque colliment praemissa argumenta, ut suadeant necessarium esse scire alteram partem determinatae huius contradictionis: *Fruitio est finis; fruitio non est finis*, ne intellectus sit mere dubius, vel neuter; nam profecto ea dubitatio, vel ignorantia, impediret consequutionem finis; ratione nihilominus naturali demostrari nequit, hanc aut illam partem problematis esse necessario cognoscendam; unde necessario infertur, necessariam esse doctrinam et lumen supernaturale, in quo videantur quae superant omnem hominis capacitatem.

« Ad argumenta. Ad primum respondeo: intellectus agens et possibilis sunt principia naturalia et sufficientia, ex parte animae, concedo; sunt sufficientia assolute, nego, tamquam evidenter falsum. Cum enim cognitio dependeat et ab anima cognoscente et ab obiecto cognito (August. *de Trinit.* IX, c. ult. et 3 *De anima*), quatenus actio intelligendi convenit obiecto cognito, nequit ea vis inesse anima sine obiecto; oportet ergo obiectum ipsum concurrere ad intellectionem, aut certe aliquid gerens vicem ipsius obiecti. Ad confirmationem dicendum, falsum esse correspondere in natura omni potentiae passivae proprium naturale activum: in natura enim est

naturaliter receptivum animae intellectivae, nec tamen est in natura potentia animae intellectivae effectiva, quatenus accipitur natura pro principio intrinseco motus vel quietis. Quod si accipiatur pro principio activo naturaliter, prout natura distinguitur contra artem, sive propositum, propter oppositum modum principiandi, adhuc maior propositio est falsa in quibusdam, cum scilicet natura propter sui excellentiam ordinetur naturaliter ad perfectionem ita eminentem, ut nequeat subesse causalitati agentis naturalis, iuxta hanc acceptionem; sicuti est in casu. Et cum probatur, quia alioquin potentia passiva esset frustra, negandum est assumptum; quia, etsi per agens naturale nequeat reduci ad actum, tamen eiusmodi agens potest dispositionem inducere ad actum inducendum per agens repertum in natura, idest, in tota coordinatione entium, estque agens supernaturale. Ad secundum est responsio dicentium sic: diversa ratio scibilis diversitatem scientiarum inducit; eamdem enim conclusionem, ut hanc: *Terra est rotunda,* demonstrat astrologus et naturalis; sed ille per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Fieri ergo potest, ut de iisdem rebus, de quibus philosophicae scientiae agunt, secundum quod sunt obiecta cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam alia scientia tractet secundum quod cognoscuntur lumine revelationis. Contra hanc responsionem arguo: si quae cognoscuntur in theologia, attingi quoque possunt per alias scientias, licet in alio lumine; ergo non est de eis necessaria cognitio theologica. Consequentia est evidens in exemplo allato: nam cognoscens terram esse rotundam per medium physicum, opus non est sibi idipsum demonstrari per medium mathematicum, tamquam simpliciter necessarium. Ideo respondeo aliter ad argumentum. In scientiis speculativis, etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognoscibilia de eis; quia non quoad propria illorum; ac proinde ut ea sciantur, id praestari debet per scientiam aliam ultra praedictas, in qua distincte tradantur necessaria quaeque, et quorum scientiae naturaliter acquisitae nec meminerunt, nec ulla ex parte attigerunt. Ad tertium dico, falsum esse omnes conclusiones virtualiter includi in primis principiis, adeo ut cognoscens prima principia, attingat pariter omnes omnino conclusiones scibiles. Ad probationem itaque secundae partis minoris respondeo, quemadmodum termini subiecti sunt communes, ita et termini praedicati; quando igitur termini subiecti sint distributi accipiuntur pro omnibus, non accipiuntur nisi respectu terminorum praedicatorum, qui sunt communissimi, et per consequens virtute talium

principiorum non sciuntur de inferioribus nisi praedicata communissima. Et hoc ulterius declaratur; quia medium non est ratio demonstrandae passionis de subiecto, nisi quae inest virtute ipsius medii. In ratione autem subiecti principii communissimi, non includitur *propter quid* aliqua passio particularis, sed tantum communissima; ergo tale subiectum nequit esse ratio cognoscendi aliquas passiones, nisi communissimas. Ad sciendum ergo particulares passiones entium, alia profecto sunt media adhibenda, ac sint termini primorum principiorum. Exemplum: omne totum est maius sui parte: hoc primum principium, etsi includat istam: quaternarius est maior binario, et alias consimiles, non tamen includit alias particulares, ut quaternarius est duplus ad binarium; ternarius se habet in proportione sesquialtera ad dualitatem, et alia id genus. Nam ad intelligendum inhaerentiam talium praedicatorum ad propria subiecta, oportet uti specialibus mediis, ex quibus necessario deducuntur; ex intellectu igitur primorum principiorum non sciuntur omnes conclusiones scibiles, quia nec omnes includuntur virtualiter in illis. Ad quartum respondeo, de substantiis separatis sunt aliquae veritates immediatae, ut haec: *Deitas est trina et una;* in ea includuntur complures veritates mediatae, omnes nempe quae formantur ex terminis communibus ad subiectum, et ex communibus ad praedicatum, sub quantitate particulari, ut *aliquod ens est trinum et unum*, vel aliqua substantia est trina et una. Complexiones igitur mediatae non habent evidentiam ex seipsis, sed eam mutuantur ab immediata; non contingit propterea eas scire, nisi immediata intellecta. Intellectus ergo potens intelligere terminos mediatarum, et earumdem compositionem efficere, si non detur ei intelligere terminos immediatae, nec componet eos subinde, nec intelliget terminos mediatarum, nec eorum compositionem, quatenus ab immediata evidentiam accipiunt; erunt ergo sibi eae propositiones neutrae. Et ita evenit nobis habentibus quosdam conceptus communes substantiis materialibus et immaterialibus, quos utique valemus ad invicem componere. Et quoniam complexiones eiusmodi non habent evidentiam, nisi ex veris immediatis, quae sunt de illis quidditatibus sub ratione propria et speciali, sub qua ratione non concipiuntur a nobis illae quidditates; ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus; quia earum evidentia propositionum latet nos; nec apparet, nisi immediata, unde illam accipere possunt, cognoscatur. Exemplum: si impossibile foret alicui concipere triangulum sub propria ratione, quamvis aliunde possit concipere, et abstrahere rationem figurae; impossibile tamen esset illi

concipere primitatem, ut est propria passio trianguli; posset tamen aliunde primitatis rationem abstrahere. Quamquam igitur is intellectus posset formare hanc complexionem: *Aliqua figura est prima;* tamen illa compositio formata erit sibi neutra; ea enim est mediata, inclusa in ista: *Triangulus est sic primus*; et hanc immediatam non potest intelligere, quia nec terminos eius; ideo nec mediatam potest scire, quae ex illa immediata tantum habet evidentiam. Ad assumptum igitur argumenti, iam dictum fuit, qua ratione nobis innotescant termini revelatorum necessariorum, nempe dumtaxat in communi, et ex conceptibus generalibus qui sunt communes immaterialibus et sensibilibus, ex quibus abstrahuntur. Et negatur consequentia; ad cuius probationem respondeo, eas complexiones esse mediatas. Et cum dicitur, cognitis extremis, cognoscatur et medium inter illa oportet; dico, duplex esse medium extremorum; nam aliquando est essentialiter ordinatum inter extrema, scilicet cum est definitio subiecti, vel passio prior respectu posterioris passionis; per quod medium universaliter concluditur extremum de extremo, seu praedicatum de subiecto. Aliquando vero medium est particulare contentum sub altero extremorum, et non essentialiter ordinatum inter extrema. Loquendo de medio in priori acceptione, concedo, opportere et ipsum cognosci, cognitis extremis, cum sit definitio unius, aut passio prior respectu alterius passionis demonstrandae de subiecto; at si medium iuxta secundum intellectum se habeat, tunc minime opportere concipientem extrema intelligere et medium illud particulare respectu extremorum generalium, ut liquido constat ex allato exemplo de triangulo, cuius est proprium esse primam figuram. Ita evenit in casu: nam Deitas sub ratione propria et particulari habet eam passionem, propter quam est una in tribus, prout et revelatum est, Deum esse trinum et unum, idest illud ens, quod nominamus Deum esse trinum et unum. Ex cognitione igitur entis et unitatis et trinitatis, non sequitur nos cognoscere medium inter illa, quod est essentia divina in particulari, cui dumtaxat inest illa passio. »

Ma non basta. Scoto, penetrando a fondo l'argomento e tutta la sua importanza, vede altre obiezioni, e trova altre magnifiche ragioni per confermarlo. Le obiezioni sono: « Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto naturali, potest in quodlibet contentum sub illo, sicut in per se obiectum naturale: ex eo enim primum obiectum dicitur, quod sit adaequatum potentiae tendenti in illud; si autem in aliquo requireretur ratio eius obiecti, circa quod non posset potentia habere actum naturaliter, profecto non

adaequaretur potentiae, sed ipsam potius excederet... Sed primum obiectum naturale intellectus nostri est ens, in quantum ens, secundum Avicennam (I *Metaphy.* c. 5) dicentem, ens et res prima impressione imprimi in anima, nec posse manifestari ex aliis; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens, et ita circa quodcumque intelligibile; igitur ultra ea quae attinguntur per philosophicas disciplinas, non est nobis alia doctrina necessaria. Praeterea, sensus non indiget aliqua cognitione supernaturali pro statu isto; ergo nec intellectus. Assumptum est manifestum. Probatio consequentiae: natura non deficit in necessariis (III *De anima,* c. 4 et 5); et si in imperfectis non deficit, multo magis non deficere credendum est in perfectis; ergo si non deficit in potentiis inferioribus quantum ad necessaria eis propter actus suos habendos, et finem earum consequendum, multo minus deficit in necessariis potentiae superiori ad actum suum et finem consequendum per ipsam; igitur ultra ea omnia quae intellectui praesto sunt ex naturalibus, nihil aliud est sibi necessarium aliunde infusum, aut revelatum. Praeterea, si alia doctrina sit necessaria, ultra naturales disciplinas, profecto id erit, quoniam potentia in puris naturalibus est improportionata obiecto sic cognoscibili, ac proinde oportet fieri per aliud proportionatam obiecto illi; ergo illud per quod potentia evadit obiecto proportionata, aut est naturale, aut supernaturale: si naturale; ergo perinde potentia est obiecto improportionata cum illo, ac fuerit prius. Si supernaturale; ergo potentia est improportionata huic supernaturali; ac per consequens exigit per aliud proportionari; et sic in infinitum. Cum ergo non liceat procedere in infinitum (II *Metaphy.* c. 5) oportet stare in primo, dicendo potentiam intellectivam ex se esse proportionatam omni cognoscibili et secundum omnem modum cognoscibilis, scilicet tam abstractive quam intuitive.

« Contra. *Omnis Scriptura divinitus inspirata* (II *ad Timoth.* c. 3), *utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum et erudiendum in iustitia.* Rursus, de sapientia dicitur (Baruch, 3): *Non est qui possit scire vias eius; sed qui scit universa novit eam;* ergo nullus alius potest habere eam nisi a sciente universa inspiretur: hoc quantum ad necessitatem. De facto subdit: *Tradidit eam Jacob puero suo et Israel dilecto suo.* Hoc quantum ad vetus Testamentum. Et sequitur: *Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est;* scilicet, quando tradidit eam per Filium suum, a quo est nova lex, novum et sempiternum testamentum.

« Respondeo dicendum, ultra philosophicas disciplinas, necessa-

riam esse aliam doctrinam supernaturalem divinitus revelatam. Pro cuius declaratione praemittendum est et videndum, qua ratione aliquid supernaturale, vel naturale dicatur. Potentia itaque receptiva potest comparari et ad actum quem recipit, et ad agens a quo recipit, sibique actus imprimitur. Sub prima consideratione potentia receptiva vel est naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis quidem, si naturaliter ad actum inclinetur: violenta, si sit contra inclinationem naturalem eius: neutra tandem, si neque ad hunc actum, neque ad oppositum inclinata sit, ut superficies, quae non magis inclinatur ad albedinem, quam ad nigredinem. In hac igitur comparatione nulla est supernaturalitas. At comparando potentiam receptivam ad agens quod formam imprimit, est naturalitas, quando agens suapte natura natum est imprimere eam formam passo: supernaturalitas vero, cum comparatur ad agens, quod non est naturaliter impressivum illius formae in tali potentia receptiva. Comparando igitur intellectum possibilem ad notitiam actualem in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis; quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur, et ad quamcunque naturaliter inclinatur. At cum comparatur ad agens intellectionis impressivum, ea cognitio est supernaturalis, quae generatur ab aliquo agente, quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter. Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate; igitur sola illa cognitio naturalis est, quae ab istis agentibus potest imprimi. Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexa, quae secundum legem communem habetur a viatore de necessariis revelatis; ideo, licet Deus possit per revelationem specialem causare cognitionem alicuius incomplexi, sicut in raptu; non tamen talis cognitio supernaturalis est necessaria de communi lege. At de complexis veritatibus secus est; quia, posita omni actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt ignotae nobis et neutrae, quarum nihilominus cognitio tantopere necessaria est, ut sine illa sit penitus impossibilis assequutio ultimi finis. Oportet igitur talium complexionum notitiam de supernaturali principio ac lumine procedentem ad nos pervenire; quia nemo potuit in naturali lumine illas complexiones sic invenisse, ut assentiretur eis, traderetque aliis per doctrinam. Nam sicuti uni hominum sunt neutrae, idest non percipiuntur ut verae, neque ut falsae in lumine naturali; ita et omnibus aliis. Opus igitur fuit doctore aliquo supra totam speciem humanam et omnem creati intellectus intelligentiam a quo revelarentur: extitit ergo ea doctrina,

psa doctrinae prima traditio supernaturalis; quia tradita fuit gente, quod non est naturaliter motivum intellectus nostri pro isto. Ulterius, alio modo potest dici aliqua cognitio supernalis, quatenus nimirum est ab agente supplente vicem obiecti naturalis. Nam obiectum natum causare notitiam huius: *Deus rinus et Unus*, vel similium mysteriorum naturaliter non cognoium, est essentia divina sub propria ratione cognita; ipsa auub tali ratione cognoscibilis est obiectum nobis supernaturale; ns igitur notitiam aliquarum veritatum, quae per tale obiesic cognitum natae sunt esse evidentes, profecto in hoc supicem illius obiecti. Et porro si agens causet notitiam perfectam i, qualem ipsum causaret, perfecte gerit vicem illius, sin minus, fecte; quatenus scilicet imperfecta notitia, quam efficit, virer continetur in illa perfecta, quam obiectum in se cognitum ret. Revelans igitur hanc complexionem: *Deus est Trinus et* , causat in mente aliquam notitiam eius veritatis, nempe obn; quia causat de obiecto, non sub propria ratione cognito. nus itaque notitia obscura in clara et perfecta eminenter conr, sicut imperfectum in perfecto; eatenus revelans obscuram isans notitiam eius, supplet vicem obiecti illius. Nam notitiam odi complexionum naturaliter non cognoscibilium non posset ns causare, ut supplens vicem alicuius obiecti inferioris illo, de se claram notitiam atque perfectam earum complexionum t, si distincte agnosceretur; quia nullum tale obiectum infeucludit virtualiter notitiam illarum veritatum, ne obscuram n et imperfectam; oportet igitur revelantem supplere aliquaicem obiecti supernaturalis. Differentia horum modorum posupernaturalitatem notitiae revelatae, est manifesta separanti ab altero. Si agens enim supernaturale causaret notitiam i naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, illa esset suturalis primo modo; sed non quatenus supplet vicem obiecti naturalis, quale non est obiectum geometriae. Si vero infunnotitiam huius: *Deus est Trinus*, vel similium, haec supernas esset utroque modo; quia secundus infert primum, licet non erso. Quamvis igitur agens per revelationem possit imprimere ctui notitiam, ad quam per actionem naturalium causarum t pertingere; nihilominus quia potest etiam infundere notibiecti naturalis, ideo non sequitur necessario omne infusum elatum ab agente supernaturali, esse supernaturale quoad ubstantiam, etsi habeat modum aliquem supernaturalitatis. est modus, quo suppletur causalitas obiecti supernaturalis.

oportet tale revelatum esse simpliciter supernaturale, quia naturaliter haberi non potest. Quoniam igitur requiritur doctrina revelata de mysteriis, quae lumine naturali intellectus attingi non possunt; quia eorumdem notitia, ne obscura et imperfecta quidem virtualiter continetur in obiectis inferioribus illo, ex cuius cognitione nata sunt et mysteria eiusmodi cognosci, profecto doctrina haec, primaque eiusdem revelatio, et quoad modum et quoad substantiam supernaturalis est; adeoque est nobis omnino necessaria praeter omnes philosophicas disciplinas naturali virtute intellectus creati acquisibiles; licet infunderentur ab agente supernaturali.

« AD ARGUMENTA. Ad primum respondeo: obiectum naturale potest dupliciter accipi, scilicet, vel pro eo, quod naturaliter, sive ex actione causarum naturaliter activarum potest potentia attingere: vel pro illo, ad quod potentia naturaliter inclinatur, sive possit illud propriis viribus attingere, sive non. Loquendo igitur de obiecto naturalis attingentiae, minor est falsa; sed vera de obiecto ad quod naturaliter inclinatur, de quo et est intelligenda Avicennae auctoritas. Primum autem obiectum naturaliter attingibile est quidditas rei sensibilis, pro hoc statu. Ex natura vero potentiae, est ens limitatum. Etsi igitur ad ens quatenus est commune Deo et creaturae intellectus inclinetur; non tamen est ab ipso naturaliter attingibile, quia tunc naturaliter attingeret omne id in quo talis ratio per se includitur, atque ita naturali virtute intellectus creatus attingeret obiectum infinitum; id vero est falsum (quaest. XII, art. 4). Quod autem non sit inconveniens, potentiam esse naturaliter inclinatam ad aliquod obiectum, et nequeat illud naturaliter cognoscere, declaratur etiam ex Anselmo (*De lib. arbit.* c. 2); nullam (inquiente), ut puto, habemus potestatem, quae sola sufficiat ad actum; et exemplificat de sensu visus. Quemadmodum igitur potentia quaelibet ex se sola, licet ordinata ad actum, nequit tamen actum ex se sola producere; ita fieri potest ut suapte natura ad aliquod obiectum inclinetur, quod nihilominus per proprias vires naturales nequeat attingere. Ad secundum, neganda est consequentia. Ad probationem respondeo ex iam dictis. Quia enim superiora ordinantur ad perfectionem maiorem passive recipiendam, quam ipsa queant active producere; ideo talis perfectio nequit causari nisi ab aliquo agente supernaturali. Non ita autem est de perfectione inferiorum, quorum perfectio ultima potest subesse actioni agentium inferiorum. Et ideo natura non deficit in necessariis, in potentiis inferioribus; quamvis enim earum potentiarum eminentiores perfectiones nequeant su esse causalitati agentis naturalis, possunt tamen produci ab agente

entium coordinatione reperto. At quia perfectiones inferio-
tium naturali causalitati subsunt, deficeret natura, si non
ısis entibus unde possent eas perfectiones attingere, sibique
are. Ad tertium concedo, intellectum esse ex se improportio-
obiectis illis cognoscendis, quae attingi nequeunt actione
tus agentis et phantasmatum; ac subinde oportere propor-
per aliquid aliud, nemper per ipsammet cognitionem super-
em formaliter, Deo interim revelante in ratione motivi, et
ente effective ad eius cognitionis productionem: igitur pro-
atur per aliud in ratione moventis; quia per movens super-
e revelans assentitur veritati revelatae; et per aliud in ra-
rmae, quia per istum assensum factum in ipso, qui est quasi
n inclinatio in intellectu ad illud obiectum, evadit intellectus
proportionatus. Et cum instatur: id per quod potentia pro-
atur, aut est naturale, aut supernaturale; dico, illud esse
turale, sive intelligas de agente, sive de forma; et nego, in-
m esse perinde improportionatum ad haec sicut ad obiectum.
tellectus ex se est in potentia obedientiali ad agens, et ita
iter proportionatus ut ab illo moveatur: est pariter ex se
ssensus causati a tali agente, et quidem naturaliter capax.
portet ergo intellectum per aliud proportionari illi assensui
iendo. Statur igitur in secundo, non in primo; quia veritas
velata non est sufficienter inclinativa intellectus ad assen-
n sibi. Sed agens supernaturale est sufficienter inclinativum
tus, causando assensum in ipso, et cum ipso, quo mediante
ionatur veritatibus revelatis; non oportet ergo intellectum
ud proportionari tali agenti, nec formae ab ipso impressae,
ensui impresso; quia tale agens est sufficiens ad immediate
lum talem assensum. At contra, opus omnino est, intellectum
em veritatibus revelatis proportionari per aliud, et in ra-
gentis, et in ratione formae, ut declaratum est. »

a questa importantissima questione, con tanta intuizione pre-
con tanta profondità risoluta dal Dottor Sottile, se ne con-
strettissimamente un'altra, che non poteva sfuggire all'av-
za di lui, ed era questa: Ma Dio ha dato all'uomo questa
aturale rivelazione, per cui possa egli pienamente conoscere
ine, e mettersi in via di conseguirlo? E dove è essa cotesta
one? E risponde: è nelle sacre Scritture, perchè esse conten-
tte quelle conoscenze che all'uomo sono per tale fine neces-
nde differiscono da ogni altra scrittura, in cui invano ne
icerca; e con ciò stesso mostrano evidentemente di essere

divine. Darò anche questa, compendiata dal celebre discepolo e
guace di Scoto, Niccolò De Orbellis.

« Quaeritur igitur, utrum cognitio supernaturalis, necessaria
tori, tradita sit sufficienter in sacra Scriptura? Videtur quod
quia cognitio necessaria numquam defuit generi humano: sed s
Scriptura non erat in lege naturae; igitur, etc. Item, quicun
auctor scientiarum humanarum, quanto acutior, tanto plus
superfluitatem: sed in sacra Scriptura videtur contineri multa
perflua; ut cerimoniae et historiae. Item, aliqua sunt, de qu
non cognoscitur certitudinaliter ex sacra Scriptura, utrum sint
cata vel non, quorum tamen cognitio est necessaria ad salute

« In oppositum arguitur, quod sacra Scriptura tradit quid sit
hominis, puta visio et fruitio Dei; et determinat quae sunt n
saria ad illum finem consequendum, scilicet mandata. Declarat e
proprietates substantiarum separatarum, quantum est utile vi
nosse; igitur, etc.

« Respondendum. In ista quaestione sunt haereses innum
quidam enim vetus Testamentum non recipiunt; ut Manichei
centes ipsum esse a malo principio: quidam vero tantummodo
Testamentum recipiunt; ut Judei: quidam vero aliquid utrius
ut Saraceni, ut quibus Machometus immiscuit immunditias i
meras: quidam vero diversas sententias novi Testamenti neg
runt, ex quarum malo intellectu haereses ortum habuerunt,
ipsas ad invicem conferre nescierunt. Secundum enim Augusti
(LXXXIII *quaest.* quaest. 65), solet circumstantia Scripturaru
luminare sententiam. Has autem convincit Scotus octo viis, qu
prima est praenunciatio prophetica. Solus enim Deus, vel a
instructus, potest certitudinaliter praevidere futura continge
multa enim talia, praenunciata in Scriptura, impleta sunt, ut
consideranti libros prophetales, ex quibus non est dubium
pauca sequantur quae restant, ut ait Gregorius. Est igitur S
Scriptura a Deo edita. Secunda via est Scripturarum concordi
non evidentibus enim ex terminis, non consonant infallibiliter
diversimode dispositi, nisi a causa superiore intellectus ipsoru
clinetur ad assentiendum: sed scriptores Canonis, variis loc
temporibus existentes, in talibus omnino consonabant; ut pat
Ezechiele prophetante in Babylone eo tempore quo Jeremi
Judea. Non sic consonabant philosophi ad invicem: unde Augus
(XVIII, *De civit. Dei*): philosophi monimenta suorum dogm
reliquerunt, quae discipuli legentes, licet in aliquibus essent a
tientes prioribus, ut discipuli; tamen in quibusdam contradixe

Aristoteles Platoni. Tertia via est auctoritas scribentium: cum nim scriptores Canonis damnent mendacium, praecipue in fide et oribus, quomodo est verisimile illos fuisse mentitos? Quod si dicas, los propter lucrum mentiri voluisse; contra, quia pro illis, ad quae oluerunt homines inducere, tribulationes maximas usque ad mortem ustinuerunt. Quarta via est diligentia recipientium: cum enim de ntingentibus non visum sit alicui credendum, alias non crederes ocum esse in mundo, ubi non fueris, nec istum esse patrem tuum; axime credenda sunt quae communitas famosa et honesta cum axima diligentia approbavit. Tanta enim fuit apud Judeos sollicitudo, et apud cristianos, de libris recipiendis tamquam authenticis, uod de nulla alia scriptura pro authentica habenda tanta fuit sollicitudo inventa: unde Augustinus (XVIII *De civit. Dei*): quomodo criptura Enoch, de qua Judas in Epistola sua facit mentionem, on recipitur in Canone? Et multae aliae, de quibus fit mentio in ibris Regum? Ubi innuit, quod sola illa fuerunt recepta in Canone, uae auctores divina inspiratione, et non sicut homines, scripserunt. tem, cum Deus non desit toto corde quaerentibus illum, multi auem diligentissime salutem quaerentes, ad fidem christianam sint onversi, et quanto ferventiores fuerunt in credendo, tanto in hac int amplius confirmati, subitoque in ea poenitentes ad bonam vitam unt conversi, innumerique in magna exultatione spiritus propter anc tormenta immanissima sint perpessi; patet evidenter hanc sectam sacrae Scripturae innitentem, a Deo ordinari ad salutem. uinta via est rationabilitas contentorum. Quid enim rationabilius uam Deum tamquam summum bonum et finem ultimum super mnia diligere, et proximum sicut seipsum? In quibus duobus manlatis universa lex pendet et prophetae (MATTH. XX). In praeceptis amque, consiliis et sacramentis non videtur esse nisi quaedam xplicatio legis naturae, quae scripta est in cordibus nostris. Nihil tiam credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importet; sed uidquid credimus, magis attestatur perfectioni divinae quam eius ppositum: ut patet de Trinitate personarum, incarnatione Verbi, et uiusmodi. Id etiam quod credimus melius est, et magis rationi congnum quam eius oppositum; unde si quis de aliquo credibili haeitet, accipiat eius contradictorium et videat quae pars est in se elior et desiderabilior secundum dictamen rectae rationis, et adereat; ut, melius est bonum infinitum esse in entibus, quam carentia tanti boni. Item, melior est propter regimen universi unitas unius principis Dei, quam pluralitas. Item, melius est habere Deum mnipotentem, summe bonum, sapientem et omnia de nihilo creare

valentem, et sic de aliis, quam oppositum. Sexta via est irrat
bilitas singulorum errorum. Quid enim Pagani pro idolatria su
ducunt, colentes opera manuum suarum, in quibus nihil es
minis? quid Saraceni, Machometi discipuli pro se allegabunt,
ctantes pro beatitudine quod porcis convenit, gulam et co
Quam promissionem despiciens Avicenna (IX *Metaphy.*) ait
nostra, quam dedit Machometus, dispositionem felicitatis et
riae, quae circa corpus sunt, ponit. Et alia promissio, quae
henditur intellectu, sapientibus multo magis fuit cupiditas a
sequendam hanc, quam illam quae est corporum; quae qu
daretur eis, non tamen attenderunt, nec appretiati sunt e
comparatione felicitatis quae coniuncta est primae veritati
Judei? Novum Testamentum damnant quod in veteri contine
promittitur. Quid Manichei? Fabulantur primum malum, cum
ens, in quantum ens, sit bonum. Quid singuli haeretici? S
Scripturam pervertunt, cum Augustinus contra Epistolam F
dicat: non crederem Evangelio nisi quia Ecclesiae catholicae
Igitur irrationabile est, aliquid Canonis recipere, et aliqui
cum Ecclesia catholica totum ut verum recipiat. Septima v
Ecclesiae stabilitas, quae quanto magis fuit per Judeos, Hae
et Paganos impugnata, tanto solidior mansit, ipsique Judei
stum occidentes, per totum mundum usque nunc sunt di
Unde Gamaliel (*Act.* V): *Si ex hominibus consilium est ho
opus, dissolvetur: si autem ex Deo est, vos non poteritis
vere, ne forte et Deo repugnare videamini.* Octava via est
culorum claritas; Deus enim non potest esse falsus testi
autem, invocatus a praedicantibus hanc doctrinam, fecit ope
propria, scilicet miracula, per hoc testificans ipsam esse
Unde Riccardus (I *De Trinit.*): Domine, si error est, a te
sumus: nam tantis signis confirmata sunt, quae nonnisi per
potuerunt. Quod si dicatur, miracula non fuisse facta, hoc
grande miraculum sufficit nobis, ut ait Augustinus, totius
latitudinem ad religionem carni et sanguini repugnantem,
ullis miraculis fuisse subiugatam. Quid enim mirabilius qua
pauci pauperes et rudes, plurimos convertere potuerunt sa
ut patet de Paulo prius persecutore, et postea gentium D
de Augustino per Manicheos seducto; de Dionisio philoso
Cipriano mago? Quod si dicatur: etiam Antichristus faciet mi
respondeo, quod Christus ipsis contradicendo ostendit, illa n
testimonia veritatis: unde (MATTH. XX) dicit: *Ecce praedixi*
Potest etiam dici quod in lege christiana sunt aliqua f

quibus non potest esse deceptio, ut revelatio futurorum contingentium, quae solus Deus certitudinaliter novit, et visio divinae essentiae, quam habuit Paulus in raptu. Unde contra Antichristum posset obiici: si tu es Deus, dic mihi, quid faciam, vel cogitabo tali hora?

« Ad argumenta. Ad primum dico, quod lex naturae paucioribus fuit contenta, quae memoriter ad filios per patres pervenerunt. Illi enim erant magis praediti in naturalibus, et ideo modica doctrina inspirata potuit eis sufficere. Ad secundum dico, quod ex totu processu Scripturae patet ordinata Dei gubernatio respectu hominis et totius creaturae. Confert etiam ad devotionem illa quae fuerunt expressa in novo Testamento, sub figura fuisse velata in veteri. Ad tertium. Origenes dicit quod nulla scientia omnia scienda explicuit, sed illa ex quibus omnia possunt sufficienter elici, ad quorum expositionem utilis fuit labor Doctorum. Et si obiicias, quod etiam suppositis doctrinis Doctorum, adhuc multa sunt de quibus est dubium, utrum sint mortalia; responsio est; quod non est dubia via salutis, quia a talibus tamquam a periculosis debet homo cavere, ne, dum se exponit periculo, incidat in peccatum. Quod si noluerit quaerere salutem, scilicet, non curando exponat se illi periculo, ubi forte de genere actus non est peccatum mortale, tamen peccabit mortaliter se illi periculo exponendo. Et loquitur hic Scotus de illo, qui veritatem investigare negligit, cum dicit, si noluerit inquirere salutem: qui enim facit quod in se est, veritatem inquirendo, excusatur. In apicibus namque iuris, ubi dubitant etiam sapientes, excusabilis est ignorantia. Unde si quis bona fide partem istam, vel illam elegerit, non debet super hoc conscientiam habere nimis scrupolosam, ut dicit Rod. glossator Raymundi; cui concordat Monaldus in prologo Summae suae dicens, quod non generatur aliquod praeiudicium erga veritatis sententiam, cum inter diversas opiniones a Magistris, et approbatis Doctoribus scriptis authenticis annotatas, illam opinionem quis amplectitur quae sibi magis videtur consona rationi. » (Scot. *loc. cit.*, e De Orbellis, *super Sententias compend.* prol. quaest. II). È inutile fare avvertire, che anche questa rilevantissima questione è trattata pienamente e magistralmente, e che se ne possono trarre perentori argomenti contro tutti gli odierni oppugnatori della rivelazione e della divinità delle sacre Scritture.

Parecchie di queste questioni discussero gli Scolastici, unitamente ad altre, anche nelle *quaestiones disputatae*, o *quodlibeta*, o dove ragionano della fede, *de Fide*. Le *disputatae*, o *quodlibeta*, erano teologiche e filosofiche promiscuamente, e per lo più non avevano relazione l'una con l'altra: essi se ne occupavano secondo

che loro veniva in mente qualche punto che giudicassero importante, o rispetto alle cose già in altre opere discorse, o per sè medesimo: non vi è quasi Dottore della Scolastica che non le abbia. Ne do un saggio dai *Quodlibeta* del nostro Francesco Mayrone: « Utrum Deus possit revelare suam essentiam viatoribus abstractive? Utrum sit dare entia rationis pertinentia ad scientiam theologiae? Utrum entia rationis sint necessaria? Utrum esse essentiae creabilium quidditatum fuerit aeternum? Utrum producat beatissima Trinitas creaturas in esse secundum quid, antequam producat eas in esse reali simpliciter? etc. » (*Quodlibetales quaestiones fertilissimae Doct. Francisci de* MAYRONIS, *Ordinis Minorum;* Venetiis, 1507). Quelle di San Bonaventura poi, alle quali non si era mai pensato, e che rimanevano affatto dimentiche e sconosciute fra gli antichi manoscritti delle pubbliche Biblioteche, vennero trovate qualche anno fa dal nostro Padre Fedele da Fanna, colto sventuratamente dalla morte quando ne preparava la stampa; e nella prefazione alla parte che pubblicò d'una di esse, cioè: *De ratione cognoscendi, seu utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur, cognoscatur in rationibus aeternis,* annunziava il suo ritrovamento con le parole seguenti: « Nemo suspicatus est, *quaestiones disputatas* et *quodlibeta* sancti Bonaventurae adhuc latere in mss. codicibus, et cum tineis pugnare, atque ideo quaesivit eas nemo. Et si quando codex aliquis suo titulo eas continere innuebat, id facile praetermissum fuit, atque existimatum non differre a quaestionibus in libros Sententiarum saepissime in tabulariis occurrentes. Verum alias ab his atque a ceteris supra recensitis, quas vocant disputatas et quodlibeta, Doctorem nostrum primi subsellii theologum et philosophum suo aevo celeberrimum, cum moris esset huius generis quaestionibus multum tribui, multumque tribuisse sciamus fere omnes illius aetatis celebriores viros, vel ipso Bonaventurae ingenio longe inferiores; et ipsum propterea multas, ne dicam plurimas, et scripsisse et habuisse, nedum suspicandum erat, sed et pro certo habendum, praesertim cum ipse Bonaventura auctor fuerit, ut in Ordine Minorum, cui praeerat, mos introduceretur habendi in comitiis generalibus pubblicas disputationes. Quapropter ego quaesivi, et quotquot mihi occurrerunt in Bibliothecis manuscriptae *quaestiones disputatae* et *quodlibeta*, praesertim anonyma, diligenter evolvi, atque ita quaerens praetiosam certe margaritam inveni in quodam codice saeculi XIII, quem veluti anonymum cathalogus habet, partem scilicet quaestionum disputatarum, a prima manu *Fratri Bonaventurae* inscriptarum, quae catenus doctrinam et stilum Doctoris nostri ni

ovum ovo similem referunt, ut vel si anonymae essent, ei tuto adscribi possent. Dein vero ex his et cum his concordantes, duodeviginti reperi anonymas in alio manuscripto codice, saeculi pariter XIII, ac tandem in tertio codice eiusdem aevi tres inveni, tribus, quas duo priores codices exhibent, correspondentes. Neque hanc parvam ego dixerim bonam fortunam, easdem scilicet quaestiones in aliis manuscriptis codicibus invenisse: quandoquidem absque his, nec variantes lectiones praebere, nec omnia librarii menda recte, seu ad mentem scriptoris corrigere, vel certe id non eadem, qua aliis fulcens mss. exemplis, auctoritate praestare possem. Sunt autem inventae quaestiones, haud ita breves ac illae quae habentur in libros Sententiarum ab eodem Bonaventura scriptae, sed fusae plurimum; in quibus permulta argumenta, sive pro, sive contra propositam quaestionem afferens Seraphicus Doctor, longa dein resolutione eam terminat, ac de more ad obiecta omnia respondet. » Perchè i suoi compagni di studio del Collegio francescano di Quaracchi indugiano tuttavia a pubblicarle, unitamente a quelle di Matteo di Acquasparta, che già lo stesso Padre Fedele aveva preparate; e non perennano così la memoria di lui, che fu l'iniziatore della novella edizione di tutte le Opere del santo Dottore, percorrendo pressochè tutte le Biblioteche dell'Europa, e con gravissime fatiche preparando i dati e le materie, sopra le quali stanno ora essi lavorando?

Conchiudo queste brevi note relative al Proemio con la seguente bella e profonda speculazione che fa il nostro D'Acquisto sopra il doppio ordine di conoscenze che ha l'uomo, ond'è irrepugnabilmente dimostrata l'esistenza di due ordini di cose: cioè, l'ordine naturale, e l'ordine soprannaturale; i quali non possono in nessun modo venir confusi fra loro.

« Due grandi regni si devono distinguere nella immensa vastità dell'essere, cioè quello della realità e quello del fenomeno: il regno della realità comprende l'essenza positiva dell'essere, il regno del fenomeno abbraccia tutte le manifestazioni e le forme dell'essere positivo. Questa distinzione deve ammettersi dalla ragione, perchè necessaria ed irrepugnabile.

« Il regno della realità si divide in realità assoluta e necessaria, ed in realità condizionale e contingente: l'assoluta ha la ragione di sè in sè stessa; la condizionale l'ha nella realità assoluta, da cui essenzialmente dipende.

« La realità condizionale si suddivide in intellettiva ed in inintellettiva: l'intellettiva, altra è semplice, non congiunta a fenomeno sensibile, altra semplice, ma unita al fenomeno sensibile: quella ha

nella sua essenza la legge pura di ripiegabilità di sè in sè, ed ha per oggetto direttamente sè stessa: questa ha pure la legge di ritorno di sè in sè, informata però dalla legge della sostanza corporea: la prima è spirito puro, cioè l'angelo; la seconda è l'uomo. Avvi ancora una realità, che ha progressività di sè fuori di sè; non è però retrogressiva di sè in sè, e questa è l'animale bruto.

« La realità inintelligente è priva di conoscenza, ed è elemento di aggregazione e composizione; donde risulta il fenomeno sensibile e materiale, che costituisce la forma e la bellezza dell'universo.

« La realità, che costituisce l'essere del bruto, apprende e si arresta al fenomeno; l'uomo, come essere misto, apprende col senso il fenomeno, e trapassa colla sua intelligenza alla cognizione della sostanza, che è il sostegno del fenomeno. La realità semplice e pura colla sua pura intelligenza, conosce l'essere esistente, ma non penetra nè può penetrare nell'intima essenza dello stesso essere; la cognizione della essenza e della sua radicalità è propria dell'essere assoluto.

« Onde possiamo distinguere tre specie di cognizione; cioè la fenomenale, che apprende il fenomeno; la intellettuale, che percepisce e ci assicura della esistenza dell'essere mentre è; e la reale e penetrativa, che attinge e sa l'intima radice della essenza dell'essere. Queste tre specie di cognizione rispondono alla classificazione della realità; e come l'Essere assoluto è infinitamente distante dall'essere condizionale, così distinta è la cognizione reale dalla intellettuale e fenomenica. L'essere condizionale e fenomenico forma l'ordine della natura, l'assoluto, il soprannaturale; e così la cognizione intellettuale e fenomenica si limita all'ordine naturale, la reale appartiene all'ordine soprannaturale; la naturale si ha dall'uomo per l'esercizio delle potenze naturali, la soprannaturale può aversi dall'uomo per comunicazione superiore: la prima non può assicurarci del vero bene; la seconda ce ne rende perfettamente ed infallibilmente sicuri e convinti.

« Le azioni umane non sono determinate dalla volontà che dietro la cognizione della intelligenza; perciò tutte quelle azioni che procedono dalla cognizione naturale, non possono essere veramente perfette: sono essenzialmente ed assolutamente perfette quelle che originano dalla cognizione reale; le prime dànno in risultato un piacere imperfetto e difettibile, le seconde un piacere perfetto ed indifettibile; e se perfezione hanno le azioni provocate dalla cognizione naturale, la traggono dall'ordine della realità. L'esistenza di queste diverse specie di cognizione è un fatto di esperienza immediata e mediata.

È incontrastabilmente certo che l'uomo, al pari dei bruti, ha
gnizione dei fenomeni: tutte le forme, le qualità, i modi essen-
ed accidentali, le proprietà specifiche ed individuali de' corpi
percepite dall'uomo e dai bruti pel ministero de' sensi.
È similmente certo che l'uomo conosce l'esistenza dell'essere
sostrato e base del fenomeno, e ne è così certo che conosce
ssibile non esistere l'essere mentre esso è: qui è il confine della
zione intellettuale, nè può l'uomo inoltrarsi a penetrare e
cere la radicale ed intima essenza dell'essere: intanto però è
itamente convinto che l'essere ha necessariamente la sua reale
za, la quale perchè è, ed è cosa positiva, può esser conosciuta;
può esser conosciuta, e non può conoscerla l'uomo, può cono-
ed in fatto la conosce colui, che dal nulla la trasse alla esi-
a: implicherebbe contraddizione che la causa, che produce e
alla esistenza l'essenza dell'essere, intimamente non la cono-
. Dio crea l'essere, e Dio che lo crea, intimamente lo conosce,
do impossibile il non conoscere ciò che crea: si dà dunque la
zione reale, la quale è solamente propria di Dio, ed è impos-
che convenga all'uomo ed a qualunque intelligenza finita,
do ad essi impossibile la virtù di creare: e se questa sola co-
ne può conoscere l'intima essenza dell'essere; dunque questa
è assolutamente perfetta, e questa sola può infallibilmente e
amente assicurare della verità e della natura dell'essere; e
ne è impossibile che questa cognizione possa appartenere al-
io, a cui solamente conviene la intellettuale e la fenomenica,
quindi spontanea la distinzione tra l'ordine naturale di cono-
a e l'ordine soprannaturale.
Or in forza della cognizione naturale che cosa può l'uomo sapere,
che può esser certo? basta essa ai bisogni ed alle attinenze che
uomo con sè stesso, con i suoi simili e coll'Essere supremo? La
ione di questo importante problema dipende dalla conoscenza
natura del fenomeno, della sua origine, e del suo valore.
Il fenomeno non è che l'apparizione, la manifestazione dell'es-
senza il quale il fenomeno non sarebbe possibile. Il fenomeno
segno diretto della esistenza, della realità, e dell'attuale sua
uzione: esso perciò contiene in sè un doppio fatto, quello cioè
percezione della forma, ed in questa il sentimento della rea-
L'Essere assoluto, essendo una realità purissima e semplicis-
immensa, eterna e sempre atto, e mai in potenza, non ha, nè
avere fenomeni, come non possono averli gli spiriti ancor essi
à semplici, sebbene condizionali. Essi sviluppano la loro potenza

in atti moltiplici, i quali non sono che la stessa potenza attuata: e se vogliono considerarsi come fenomeni, sono però di diversa natura dei fenomeni sensibili, che sono i fenomeni propriamente detti, i quali sussistono, e sono generati dalla realità corporea, che si trova ne' primi principii dei corpi, i quali non sono che centri di forza individuata da un concetto semplicissimo, che costituisce la primitiva forma, ed è la ragione della percettibilità della forza; l'insieme ed il complesso regolare di tutti i fenomeni risultanti dall'agitamento delle forze sotto moltiplici e diversi aggregamenti, costituisce l'armonia e la bellezza dell'universo. L'importanza di questa materia richiede un ulteriore sviluppo.

« I primi principii dei corpi sono unità che costano di forza, di concetto, che ne è la forma, e di legame che unisce la forma alla forza, e nella unità del legame si specifica l'unità del primo principio. La forza è il principio del movimento, il concetto, o la forma, è la cagione della percettibilità della forza, ed il legame che stringe la forza ed il concetto, è il mezzo per cui dal concetto si passa alla forza e si rende intelligibile.

« Or i principii, essendo moltiplici, possono fra essi combinarsi e congiungersi e formare un composto: intanto come si combinano i principii, così si combina la forza e la intelligibilità, ed il risultato di tale combinazione è il fenomeno sensibile, che costituisce la forma sensibile e la qualità del composto; e secondo la natura della combinazione dei principii componenti, nasce la qualità del fenomeno: tanti fenomeni sensibili, adunque, si danno e si possono dare, quante sono e possono essere le diverse combinazioni dei principii componenti; e siccome i principii sono di un numero infinito, così infiniti possono essere i fenomeni; le combinazioni però succedono e si effettuano sotto l'impero di una legge semplicissima, la quale è la base dell'armonia e dell'ordine dei fenomeni, il complesso dei quali forma l'aspetto sorprendente dell'universo.

« Essendo il fenomeno il risultato del combinamento dei principii, e perciò delle forze e delle forme primitive, segue che nel fenomeno coesistono le forze aggregate e le forme: il carattere specifico del fenomeno è la forma, ossia la cagione della percettibilità della forza; il principio e la base generica è la forza. Perchè il fenomeno si specifica dalla forma, si percepisce dalla intelligenza per il mezzo di un altro fenomeno, ossia per mezzo dei sensi del corpo, e l'intelligenza, che percepisce per il senso il fenomeno, trapassa dal fenomeno alla appercezione della forza.

« Or tutta la vastità dell'universo sensibile non è che lo ster-

ato complesso d'infiniti fenomeni, cominciando dai sommi a ter-
are ai minimi sensibili, i quali si succedono, s'intrecciano, si
rnano, si cangiano e formano un circolo di moto quasi eterno,
ui consiste la vita dello stesso universo.
« Fenomeno è ogni stella fissa, fenomeno il sole, fenomeni la luna,
aneti, le comete, i satelliti dei pianeti, l'aria, l'acqua, il fuoco,
iogge, i minerali, i vegetabili, gli animali, il corpo dell'uomo; e
a unità complessiva di ognuno di questi grandi fenomeni, si pro-
ono e si succedono infiniti altri fenomeni, sotto leggi fatali che
iedono a tutte le decomposizioni, ricomposizioni, trasformazioni
n corpo in un altro, e progressioni del più al meno, dal meno al
Ma la forza reale dei principii è sempre la stessa, sempre viva
mpre agisce, e col perenne agire rende possibili ed esistenti le
merevoli combinazioni, ed il numero sterminato dei fenomeni
immenso sistema dell'universo.
« Ma la forza della intelligenza umana trapassa dal fenomeno
realità, ove si depura e si affissa sopra di essa, e conosce l'es-
positivo, il quale è realmente; ed è così certa questa cogni-
e, che mentre conosce l'essere che è, conosce essere impossibile
non sia: in questo essere, che vede come sostegno del fenomeno
abile, non conosce mutamento intrinseco, ma persistenza ed in-
abilità mentre esso è; questa cognizione è un fatto innegabile,
hè consta per interna esperienza, giacchè percependosi un feno-
o, si conosce l'essere reale sottostante; quello si conosce pel
zo di un fenomeno, cioè per il senso, questo si percepisce dalla
a della intelligenza, la quale, essendo potenza positiva, apprende
ttamente il positivo; e siccome queste due conoscenze sono fatti
anti, la stessa intelligenza li ha elevati a due principii, cioè al
cipio di modalità e di sostanza.
« Questi principii, sebbene fra essi distinti, pure nello stato con-
o sono in istretta connessione, nè possono scompagnarsi: poichè il
omeno non può esistere senza la sostanza, nè la sostanza creata
avere manifestazione senza il fenomeno: il fenomeno è sensibile,
ostanza è intelligibile. Chi dunque ha per oggetto il fenomeno,
erna ed agisce direttamente sopra il fenomeno, indirettamente
a la sostanza. Chi ha per iscopo la sostanza, direttamente go-
a ed agisce sopra la sostanza, indirettamente sopra il feno-
o; come dunque si connettono il fenomeno colla sostanza, così
devono scompagnarsi i rispettivi agenti, ognuno però nella
ria sfera, e dentro i limiti del rispettivo oggetto. Da questo
ubio risulta che il fenomeno trova nella sostanza la ragione

del proprio essere, e la sostanza nel fenomeno il mezzo della sua manifestazione.

« L'umana intelligenza sviluppa la sua forza nella realità per il fenomeno; in questo sviluppo conosce succedere in sè altri fenomeni di natura diversissima da quelli, che sussistono nella realità materiale e corporea. Conosce in prima la sua forza semplicissima ed intelligente, ed in questa la sua metafisica semplicità essenzialmente veggente, incapace di occupare spazio; esente da leggi fatali, ma liberissima nel suo determinarsi, dotata di una indefinita capacità, che abbraccia in un solo atto un sistema di oggetti, richiama il passato, si spazia nel presente, e si inoltra nello avvenire. Sono questi ancor essi fenomeni; ma fenomeni di un altro genere, che non possono confondersi con quelli della realità materiale; questi colpiscono i sensi, perchè sono anch'essi fenomeni materiali, quelli interessano la ragione, perchè sono manifestazioni di una sostanza spirituale. Si dà dunque nell'uomo questa doppia cognizione, fuori della quale non ve n'è altra che convenga essenzialmente alla sua natura.

« Come l'uomo per il mezzo del fenomeno passa alla conoscenza della sostanza, così dalla conoscenza di questa s'inoltra alla conoscenza di una causa assoluta; poichè nel concetto di condizionalità trovasi inviscerato quello di necessario assoluto; e questa conoscenza perciò stesso è paralella all'occhio della umana intelligenza: essa infatti è espressa nella proposizione condizionale « Se esiste il condizionale, esiste il necessario »; e poichè il condizionale si dispiega in una immensa vastità di fenomeni materiali e spirituali, la ragione, che li abbraccia col suo sguardo, vede risplendervi una forza infinita, infinitamente intelligente e buona, che ha tratto dal nulla tutte le realità condizionali, ed ha stabilito la base di tutte le leggi produttive dei fenomeni, e coll'atto suo infinito le conserva e le avviva; se questa forza infinita infinitamente intelligente e buona ha prodotto l'essere condizionale ed il fenomeno, di necessità deve sapere, ed in fatto sa ciò che produce, e come lo produce.

« L'essere assoluto, forza infinita, infinitamente intelligente, è buono e infinitamente perfetto, e perciò ha una infinita intelligenza, colla quale penetra intimamente e radicalmente lo stesso essere in cui essenzialmente sussiste, poichè non vi ha cosa più intima ed essenziale che lo stesso essere a sè stesso, che s'intende e si conosce per sè stesso in sè stesso: conoscendo intimamente ed essenzialmente sè stesso, di necessità assoluta conosce la infinita fecondità della sua

nnipotenza, e nella fecondità dell'onnipotenza i prodotti che questa
econdità può dare; perciò conosce sostanzialmente, radicalmente, e
ealmente la essenza delle creature tanto spirituali che corporee, nelle
uali è intima e presentissima la sua azione creatrice, e conosce così
utti i possibili fenomeni, che esse possono produrre. Questa cogni-
ione, che abbiamo chiamata reale, è della stessa necessità della quale
è l'essere assoluto, di cui è cognizione; questa cognizione penetra,
ttinge, e sa la essenza costitutiva di tutti gli esseri creati e crea-
bili, l'essenza di tutti i principii, tutte le infinite combinazioni che
ossono subire, ed in conseguenza le essenze di tutti i corpi, tutti
i loro fenomeni, tutti i rapporti di questi fenomeni fra loro, in una
parola tutto l'insieme della creazione, ed ancora di tutto il creabile.
Questa cognizione è assoluta, assolutamente perfetta, e necessaria-
mente infallibile; essa è sopra la natura, nè può convenire all'uomo,
a qualunque creatura finita.

« Esiste dunque la cognizione fenomenale, la cognizione intel-
lettuale, e la cognizione reale: la prima e la seconda convengono
all'uomo come essere misto, la intellettuale agli spiriti, la reale è
propria del solo Dio. La prima e la seconda versano sopra lo stato-
naturale, la terza appartiene allo stato soprannaturale. La prima e
la seconda formano la filosofia, la terza è oggetto della teologia;
giacchè la filosofia si occupa della conoscenza degli esseri dell'uni-
verso: la teologia di tutto ciò che è sopra la natura: tra l'ordine
naturale ed il soprannaturale corre quella differenza, che si frap-
pone tra il finito e l'infinito, tra il condizionale e l'assoluto, tra
il contingente e il necessario.

« Ma la cognizione umana nella sua duplicità non è indifetti-
bile, nè infallibile in riguardo all'ordine naturale concreto, perchè
limitata e debole è la sua forza. Nell'ordine naturale concreto non
esiste che realità condizionale, e fenomeni. Or tutta la potenza del-
l'uomo, e di qualunque essere finito, non può disporre che dei soli
fenomeni, che si chiudono in un sistema particolare, perchè può
solamente cambiare in diverse guise la unione de' principii e la loro
forma, non può però mutare la realità, che sottostà al fenomeno;
e quantunque il fenomeno non possa esistere senza la realità della
quale è la apparizione, non segue da ciò che possa mutare o di-
struggere la realità. Tutte le produzioni siano della natura, siano
dell'opera umana, tutte le decomposizioni, le ricomposizioni, i nuovi
aggregamenti, non sono che accidenti; agendo dunque e la natura
e l'uomo, da questa azione non emergono che combinazioni diverse
de' principii reali, non mai però la natura si muta, nè l'uomo si muta,

o altera la realità de' principii: può annullare un fenomeno, non può però annullare la sostanza, come non può produrla.

« Nella stessa influenza morale, che esercita un uomo sopra un altro, sia in forza di una legge, di un comando, di un consiglio, non produce che un fenomeno: il comando di eseguire un lavoro, il consiglio di sovvenire un indigente, non danno in risultato che un fenomeno, quale è quello di cambiare in un modo diverso l'aggregamento delle parti del corpo, su cui si esercita il lavoro, o l'immettere altri principii, che servono di alimento al corpo di un altro; ciò che importa produrre fenomeni.

« Ogni azione esterna, che produce un uomo, o nel proprio corpo, o nel corpo altrui, non è parimente che un fenomeno, e quantunque l'azione fosse determinata dalla volontà, la quale determinazione è un fenomeno spirituale, pure essa non tende che a produrre una immutazione o in sè o in altri; la quale immutazione è un fenomeno; quale è la natura della forza dell'uomo, tale è l'indole della sua cognizione, della quale va tanto superbo, ed a cui dà una suprema importanza. Interroghi l'uomo sè stesso, e vedrà quale è il suo sapere ed il suo operare.

« Conosce l'uomo la essenza delle realità dei principii, dall'unione de'quali si genera il fenomeno? non può affatto conoscerla. Conosce il numero de'principii che compongono un corpo sensibile? lo ignora. Conosce l'ordine di aggregazione ed il processo delle combinazioni? non li sa. Conosce tutti i rapporti e le attinenze di tutte le combinazioni con altre combinazioni? gli sono occulti. Conosce le vere relazioni che hanno i fenomeni esteriori con i fenomeni interni, dei quali il corpo umano forma il portentoso complesso, dal primo che è la sua concezione, all'ultimo che è la morte, in mezzo ai quali estremi si succedono e s'intrecciano infiniti altri fenomeni, che compongono la estesissima tela del vivere dell'uomo e di tutta l'umanità? gli è impossibile il saperlo. Conosce la legge per la quale un fenomeno succede ad un altro fenomeno, e quale esser debba il secondo che succeder deve al primo? l'uomo può conoscere fino ad un certo punto il numero e l'ordine delle combinazioni di un certo numero di unità astratte: ma gli sarà sempre occulto il succedersi delle combinazioni concrete nell'immenso variare, nel succedersi, nell'alternarsi e complicarsi de'fenomeni di che si compone il sistema dell'universo. Si sa per modo di esempio, che tre unità sono capaci di sei combinazioni diverse: ciò è certo ed indubitato: succede la prima combinazione 1, 2, 3: si domanda qual sarà la seconda? nell'ordine concreto s'ignora assolutamente; e si tratta di tre sole unità; che

lirà di un numero incalcolabile di principii, di cui costa un po sensibile? Non solo s'ignora il numero delle combinazioni ed uccedersi de'fenomeni per i molteplici rapporti che hanno fra sè i corpi componenti l'universo, ma s'ignora e s'ignorerà sem- il numero de'principii componenti i corpi dello stesso universo. i è vero che le scienze fisiche hanno fatto rapidi ed estesi pro- ssi; ma questi progressi non consistono che o nella produzione nuovi fenomeni risultanti dalla combinazione di altri fenomeni osciuti e preesistenti, o nello scoprimento di un fenomeno che va occulto dentro un altro fenomeno.

« Più, riguardo all'uomo in sè stesso, chi può sapere lo stato ciso in cui si trova l'organismo del corpo umano, e quali sono apporti conformi o difformi dei corpi esterni collo stesso corpo ano, senza che egli possa ingannarsi credendo conforme quel porto che in realtà è difforme? E quantunque sappia per espe- nza alcuni oggetti essere conformi e difformi; questa esperienza è a sempre costante, e sempre infallibile? non lo è, nè può esserlo. ne per ciò di conseguenza rigorosamente logica, che la cognizione ana, anche in riguardo ai fenomeni ed ai rapporti che si dànno possono darsi fra di essi, non è infallibile, e tutt'al più non dà probabilità, non già di tutti, ma solamente di alcuni pochi.

« Questa verità si rende sempre più chiara e palpabile anche in i fenomeni che sembrano di diverso genere. Tutti gli uomini, la realità che costituisce la loro natura, perfettamente conven- io, perchè ogn'uomo è dotato di una sostanza spirituale, e di una tanza materiale organica: la spirituale è una pura potenza in- igente ed attività semplicissima; la sostanza materiale si compone nfiniti organi e sistemi, ognuno de'quali nella sua composizione senta un fenomeno: ogni organo ed ogni sistema, avendo la pro- a costituzione, è capace di un movimento relativo alla stessa co- uzione: or i movimenti degli organi e dei sistemi possono in di- se guise variare in ogni uomo secondo le diverse disposizioni e dizioni interne, e secondo le circostanze esterne; ed a misura che in uomo un movimento acquista prevalenza sopra gli altri, questi ttutiscono in faccia a quello, e non hanno la forza e l'energia di llo: questo movimento fa una impressione nello spirito, vi de- nina una modificazione, la quale è seguita da una sensazione, a succede una idea prevalente in rispondenza alla prima cagione: iò originano le svariatissime differenze ed opposizioni nel pen- , nel volere e nell'operare degli uomini. Or la tessitura degli ni è un fenomeno dell'aggregamento e della combinazione dei

principii reali; è un fenomeno della tessitura dell'organo il movimento; un fenomeno del movimento degli organi è la sensazione; un fenomeno della sensazione è l'idea; ed un fenomeno dell'idea è il volere e l'azione esterna. Questi successivi e graduati fenomeni si basano sopra il primo fenomeno, che è l'aggregazione e la combinazione de' principii reali che compongono l'organo; la realtà dei principii è sempre la stessa, come sempre la stessa è la sostanza intelligente e volitiva.

« Or di tutti questi mutamenti, di tutti questi fenomeni interni ed esterni, di tutti i loro diversi rapporti, e dei svariatissimi loro risultati l'uomo non conosce che un piccolissimo numero, e con una cognizione che non esclude il dubbio e l'errore; e se conosce infallibilmente la esistenza della sostanza reale, resta a lui ignota la essenza: questa cognizione è sopra la natura dell'uomo; essa appartiene all'ordine soprannaturale ed è propria del solo Dio. Ma non avvi alcun legame tra il contingente ed il necessario, tra l'uomo e Dio, tra l'ordine naturale ed il soprannaturale?

« Questo legame è triplice: il primo è posto dall'atto creativo, ed è quello che passa tra l'effetto e la causa: per questo legame Dio si congiunge coll'uomo, e questo legame è la condizione del secondo legame soggettivo, per il quale l'uomo, come effetto dotato di cognizione, apprende naturalmente la causa, e l'apprende con la cognizione propria dell'uomo, cioè colla cognizione intellettuale, colla quale conosce solamente la esistenza, non mai l'essenza di Dio, nè tutti i rapporti che egli, Iddio, ha con la umanità nella vita presente e nell'avvenire: in una parola, l'uomo conosce Dio per l'azione produttrice di Dio, che è intima e presentissima all'esser dell'uomo più che l'uomo a sè stesso; e la conosce allo stesso modo e con quella medesima cognizione colla quale conosce sè stesso; non come può essere e deve essere conosciuto Iddio, cioè, e come principio e come fine ultimo dell'uomo; e quantunque il fine fosse impresso nella nostra natura, ciò non ostante l'uomo non possiede questo fine che è lo stesso Dio; il possesso è sopra e fuori la natura. Dio dunque stabilisce il primo legame tra sè e l'uomo, e l'uomo, pel naturale esercizio delle sue facoltà, stabilisce un altro legame tra sè e Dio.

« Se Dio impresse nella natura umana il fine, vuole che l'uomo lo consegua; ed il segno della impressione di questo fine è la tendenza perpetua ed irresistibile alla felicità. Il fine dell'uomo è lo stesso che il principio; Dio è il principio e Dio è il fine: e sebbene esista nell'uomo la preordinazione al fine, dalla quale origina la

denza, tuttavia l'uomo non ha il possesso del fine, in cui è ri-
ta la felicità; tra la preordinazione al fine ed il possesso avvi
ella distanza che corre tra lo stato naturale ed il soprannatu-
e; bisogna pertanto un terzo legame, che unisca lo stato natu-
e al soprannaturale, un mezzo che proporzioni l'uomo al possesso
fine, una cognizione che faccia conoscere Dio come può esser
osciuto e come deve essere conosciuto, e le attinenze che egli
coll'uomo o colla umanità nella vita presente e nella futura.
« Questo legame non può stabilirsi dall'uomo; questo mezzo non
trova nella sua natura, nè nell'esercizio delle sue naturali fa-
tà: esso non può originare che da una seconda azione di Dio non
vuta all'uomo, ma gratuita, colla quale riceve l'uomo un nuovo
odo di esistere, che informa e sublima la sua natura e le sue fa-
ltà, e proporziona lo stato naturale al soprannaturale: questo le-
me è la cognizione reale, la quale consiste in un lume perfetto,
r il quale l'uomo conosce ciò che non poteva conoscere coll'eser-
zio delle sue facoltà, ed in una energia per operare in conformità
ciò che gli si fa conoscere col lume reale. Agisce primamente Dio
a esistere l'uomo colle sue naturali facoltà, per le quali può egli
prendere naturalmente la esistenza dello stesso Dio; preordina
llo stesso uomo il fine, cioè, sè stesso, ma non gliene dà con ciò
ssesso; gli dà la capacità di ricevere in sè la seconda azione, cioè
comunicazione della cognizione reale: e come per la prima azione
rese atto a conoscerlo naturalmente come causa, colla seconda
ione lo rende idoneo a conoscerlo soprannaturalmente come fine ed
conseguirlo come ultima sua meta. Ecco come per questo grazioso
game, posto dalla seconda azione di Dio, non contenuta nella na-
ra dell'uomo, ma ad essa superiore, egli è introdotto nell'ordine
prannaturale; legame la cui forza e fecondità si propaga per tutti
nessi ed i legami naturali tra Dio e l'uomo, e tra l'uomo e Dio, e
apassa dallo spirito al suo sostanziale fenomeno, cioè al corpo, e
questo ai fenomeni che vi hanno relazione; e quindi il processo
gli elementi delle azioni umane diventa illuminato e perfetto, e
rfette e soprannaturali le azioni, proporzionate al conseguimento
l fine ultimo, cioè di Dio.
« Ora queste due azioni di Dio, cioè, l'azione per la quale crea
omo e lo dota di facoltà, e l'azione colla quale lo introduce nel-
dine soprannaturale, hanno nell'uomo un centro di convergenza
nato dallo stesso Dio: questo centro è la ragione umana, in cui la
onda azione, vale a dire, il lume reale, incarnandosi nel prodotto

della prima, cioè nell'essere dell'uomo, s'incarna medesimamente nelle facoltà di lui, e come eleva la prima, così eleva le altre facoltà, le quali si specificano e s'informano nella facoltà suprema, che è la ragione; la ragione, adunque, che nella sua semplicissima unità riceve la seconda azione, partecipa e dell'ordine naturale e del soprannaturale, e congiunge in sè la filosofia colla teologia. La ragione per la sua propria energia appercepisce nella prima azione creatrice Dio, da cui ha ricevuto la ragione, ed in essa la capacità e l'attitudine a ricevere la seconda azione, cioè la comunicazione della cognizione reale, la quale essendo sopra la natura ed essendo perfettissima, eleva la ragione, che la riceve in sè; e questa essendo da quella penetrata ed illuminata, conosce Dio di un modo superiore alla stessa natura, e mentre la eleva e la sublima, eleva e sublima tutto l'uomo, e perfeziona tutte le sue facoltà e le azioni che da esse hanno origine.

« La ragione umana è un potere intellettivo semplicissimo; l'atto suo ha la stessa semplicità della potenza: positivo è l'atto perchè positiva è la potenza di cui è atto: ma la potenza non prorompe in atto senza l'oggetto in rapporto; e l'oggetto proprio della ragione è la verità, cioè, l'essere reale; e come la verità è di due specie, cioè, condizionale ed assoluta, così l'atto si informa da questa doppia realità: l'atto della ragione informato del solo condizionale, non darebbe in risultato che condizionalità, perchè tanto essa, quanto l'oggetto sono condizionali; penetrata però dalla cognizione reale che diviene anche suo oggetto, acquista un'altra tempera, un altro modo di sussistere che non aveva, e l'atto suo diviene perfetto, certo ed infallibile intorno a ciò che conosce.

« Gli estremi dell'atto della ragione sono l'uomo e Dio: il rapporto soggettivo fra questi due estremi è la virtù e la forza della ragione, che congiunge nella unità del suo atto gli estremi che sono suo oggetto: verità è l'essere dell'uomo, ma condizionale; verità è l'essere assoluto, ma necessario; e verità è l'atto positivo della ragione, perchè sviluppo positivo di una potenza positiva: la ragione ricevendo in sè gli estremi del suo atto, nello stesso atto e collo stesso atto soggettivandoli, li proporziona in sè, e l'atto diviene misto di umano e di divino, appartenente ai due ordini naturale e soprannaturale, e così si mettono in rispondenza gli estremi, cioè, l'uomo e Dio, la filosofia e la teologia.

« La ragione è la potenza specifica, che qualifica l'essere dell'uomo; essa, sebbene verità condizionale, ha pure sortito l'attitudine

riceverc in sè una cognizione che è superiore alla natura umana, ciò non senza uno scopo. Dio nel crearlo lo preordinò al possesso godimento di sè stesso: ma la preordinazione non è, come fu detto, possesso, il quale è sopra la natura, perciò donò alla natura attitudine di ricevere il mezzo con cui potere conseguire il fine: questa attitudine è un fatto, perchè, senza di questa, Dio non avrebbe fatta all'uomo la rivelazione di verità che sono sopra la natura; ma attitudine non è nè può essere cagione di proporzione dell'ordine naturale col soprannaturale: mancava dunque il mezzo positivo di proporzione, e questo è la comunicazione della cognizione reale: questo lume interessa tutto l'uomo come essere misto, cioè, la parte fenomenale per la esterna rivelazione, e la parte intellettiva per la comunicazione della cognizione reale, la quale uscendo dallo stesso principio, cioè dallo stesso Dio, converge per le due vie, cioè, per mezzo del senso dell'udito e della vista, e per la intelligenza, nello stesso centro, vale a dire nella ragione umana.

« La comunicazione di questa cognizione reale, che stabilisce la connessione tra l'ordine naturale ed il soprannaturale, si fa pel mezzo della rivelazione, la quale è la parola dello stesso Dio, che fa conoscere ed assicura praticamente all'uomo che Dio è, con tutti quei rapporti che si è degnato stabilire con la umanità nella vita presente, e nella avvenire, e tutto ciò che gli era necessario a conoscere.

« Parla Iddio alla umana ragione e le rivela che egli è uno nella essenza e trino nelle persone, perchè sappia l'uomo essere l'opera della creazione l'effetto della infinita sua fecondità, di cui tutte le creature, mentre sono la viva impronta, sono anche la materia della eterna sua manifestazione e gloria. Era necessario che l'uomo conoscesse ciò che dovea godere entrando nel regno della eternità, Dio ha rivelato esser trino ed uno, il fonte ed il datore della beatitudine e della perfetta e perpetua felicità.

« Parla Iddio alla umana ragione e le rileva il modo con cui trino ed uno chiamò dal seno del nulla tutte le creature spirituali e corporee, e come in ispeciale maniera produsse i primi progenitori del genere umano, e li arricchì di grazie e di doni, affinchè sapesse l'uomo conoscere a chi deve il suo essere, ed il tributo di totale dipendenza ed omaggio.

« Parla Iddio alla ragione e le rivela, che il Verbo del Padre, architetto di tutto il creato e del creabile, assunse in unità di persona divina l'umana natura per elevare tutta la immensa eco-

nomia della creazione, e dare a Dio una gloria degna di lui; e come l'uomo, abusando del suo libero arbitrio, e dei doni a lui concessi, fu escluso dal godimento di Dio, e relegato ad una pena eterna, il Verbo umanato riparò a questi danni, e gli rimeritò la grazia e la eredità alla gloria.

« Parla Iddio alla ragione e le rivela, che per somma sua benignità lo ha destinato ad una felicità sempre duratura, che consiste nel possesso dello stesso Dio, ma che per proporzionarsi a questa felicità ed a questo possesso ha bisogno della grazia, senza la quale l'uomo non può operar bene, della quale Dio è il datore pe' meriti di Gesù Cristo, e che l'uomo deve cooperare coll'aiuto della grazia, affinchè le sue opere sieno meritorie di vita eterna.

« Parla Iddio alla ragione e le rivela, che dopo la morte del corpo, dal regno dei fenomeni entrerà nel regno della realità e della verità, dove l'anima, purgata da ogni macchia per la comunicazione del lume della gloria, che è il compimento del lavoro della grazia, godrà Dio faccia a faccia, e come egli è, per tutta la interminabile eternità: o se l'anima macchiata di grave colpa lascerà il corpo, sarà relegata a perpetua pena: la vita presente è la preparazione alla vita futura, la vita fenomenica alla vita reale, l'ordine naturale al soprannaturale.

« Questa parola di Dio, che si fa sentire alla ragione umana di un modo superiore alla natura, colla quale rivela e manifesta sè stesso e tutti i rapporti che ha stabilito colla umanità nel tempo e nella eternità, ognuno dei quali forma un dogma, eleva, sublima ed amplia l'intelligenza dell'uomo e la proporziona alla vera conoscenza di Dio e delle sue infinite perfezioni.

« Dalla stessa costituzione dell'uomo si generano naturalmente doveri precisi che ha e verso di sè, verso gli altri uomini, e verso la divinità, de' quali non può affatto dispensarsi, e che non può ignorare senza suo danno, senza l'altrui ingiuria e senza offesa di Dio; ma non conoscendo il vero bene, ed essendo spesso agitato dalle passioni, il suo libero arbitrio può determinarsi e per il bene e per il male relativamente ai doveri che deve adempiere; anzi, più spesso si determina per il male che per il bene, giacchè alcuni oggetti sono mali, sebbene i loro fenomeni sembrino di essere buoni. Dio per togliere questo errore, e rendere sicuro l'uomo di ciò che è in obbligo di praticare, parla di più alla ragione, e le fa conoscere la suprema sua autorità e la legge eterna, di una maniera esplicita ed espressa ne' precetti morali, i quali sono le norme cert

ili di direzione della volontà nelle sue libere determina-
ive e al mondo de' fenomeni ed a quello della realità, che
› la triplice specie dei doveri che ha l'uomo; l'osservanza
recetti gli fa meritare la eterna felicità nel seno di Dio,
rvanza la somma miseria lontano da lui.
arola di Dio è eterna ed infallibile, perchè è la stessa
a forma la divina rivelazione, la quale è stata fatta, o
mente dallo stesso Dio, o mediatamente in quanto ha
r organo degli uomini da lui ispirati e prescelti.
che molte volte ed in molte guise parlò un tempo ai Padri
bocca de' Profeti; ultimamente, in questi giorni, ha par-
per il suo Figlio: *Multifariam multisque modis olim
ens patribus in prophetis; novissime diebus istis lo-
nobis in Filio* (*Hebr*. I, 2).
te parole divine si trovano registrate nelle sante Scritture,
lla divina tradizione.
to tutti gli uomini, che partecipano in fatto a questa
lazione e alla medesima credenza, formano quella società
Chiesa, il cui capo supremo è Gesù Cristo, Dio ed uomo;
fu visibile agli uomini ancor'essi visibili. Dovendo però
ielo delegò la sua supremazia ed autorità a Pietro ed
gittimi successori; ma restò presente spiritualmente alla
esa.
ta Chiesa, avendo per capo supremo Gesù Cristo, perchè
alla sua assistenza, e vive del suo spirito di verità, è
ed a lei appartiene custodire il deposito della divina
segnata nelle sante Scritture e nella tradizione, e proffe-
zi che riguardano la fede e la morale. Il complesso di
rità da Dio rivelate forma la religione cristiana, della
cupa la teologia rivelata.
velazione è dunque un fatto: ma l'uomo, a cui si fece la
, dovea avere una attitudine a conoscere le verità che
da Dio rivelate. La rivelazione già fatta è un segno di
itudine, poichè se l'uomo non la avesse avuta, Dio non
velato. Questa attitudine risiede nella ragione, la quale
stata largita; quindi la ragione, che conosce il dogma
deve adorare: *Captivantes intellectum in obsequium*
l dovere della ragione origina dalla suprema ed infalli-
tà di Dio rivelante. Ma la ragione, che conosce e adora
o deve applicare a tutte le attinenze della destinazione

umana, tanto temporale, che eterna; e per poterlo applicare, lo deve sommessamente svolgere: *Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.*

« Dio parla alla ragione, e la illumina, e la ragione illuminata deve regolare la condotta della vita. Pare dunque che la trattazione della teologia rivelata possa dividersi in due parti: la prima dogmatica, che espone la parola rivelata di Dio; la seconda razionale, che la sviluppa ed applica. » (*Trat. di teologia dommat. Introd.* Palermo, 1862).

DIO

SOMMARIO

Il Trattato *de Deo* negli Scolastici e nel *Breviloquium* di Frate Gherardo. — Doppia conoscenza di Dio, naturale e soprannaturale. — Il Concilio Vaticano. — In che differisca la conoscenza soprannaturale dalla naturale. — Se questa sia estranea alla Teologia. — Punti trattati dagli Scolastici. — San Bonaventura. — Se la Trinità divina possa con la sola ragione conoscersi. — Differenza tra il conoscere Dio *in creatura*, e conoscerlo *per creaturam*. — L'Ales. — *An sit in naturali potentia conoscere Deum per creaturam?* — Se quel che la ragione non può dirci, e ci viene dalla rivelazione, possa anche con naturali argomenti dimostrarsi ragionevole? — Profondità degli Scolastici nello svolgimento di queste tesi. — Luogo dove parlare dell'essenza e degli attributi divini, e del come conosciamo Dio sia naturalmente, sia soprannaturalmente.

Il trattato « de Deo, » che negli Scolastici formava un trattato solo con quello « de Trinitate, » e considerava Dio in quanto è da noi naturalmente conosciuto, e in quanto ci è dato di conoscerlo soprannaturalmente, ossia per rivelazione, dal Nostro è appena accennato. Riferite le definizioni che di Dio ci lasciarono Anselmo, Cicerone ed Agostino, passa immediatamente all'argomento della Trinità; riservandosi a dire del come conosciamo Dio, sia naturalmente, sia soprannaturalmente, nel libro secondo.

Due sono, adunque, le conoscenze che abbiamo di Dio; l'una naturale, soprannaturale l'altra. Si dice conoscenza naturale di Dio quella che n'acquistiamo con la sola forza ed intelligenza della nostra ragione, e pe' vestigi che il creato ci presenta del suo autore. Ed è di fede che possiamo acquistarla, e che è necessario acquistarla, e che l'uomo con un procedimento tutto suo proprio se la forma da per sè stesso. Onde che non potrebbe dirsi che fosse un puro stimolo dell'anima, od una cieca credenza prodotta in essa da un'autorità esteriore; ma è e deve dirsi una percezione chiara e personale di un bisogno dell'anima, che la ragione ci mostra evidente e veramente degno di noi. E vuol dire (secondo questa dottrina di fede e della Chiesa) che l'uomo, esclusa ogni positiva rivelazione, può con

le sole forze della sua ragione, può e deve, eziandio nelle presenti condizioni della natura decaduta, acquistare una conoscenza certa del vero Dio, di guisa che non possa senza colpa rimanerne privo o negarla; nè possa quindi senza colpa trascurare i doveri religiosi e morali che ne derivano. « Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit. » (*Concil. Vatic. De Revelat.* Can. I.) Questa naturale conoscenza di Dio si estende a tutte le proprietà di lui, senza le quali non potrebbe essere concepito come causa primaria e suprema di tutte le percettibili cose. Tali sono i diversi attributi che la rivelazione gli assegna, e che appartengono alla natura ed essenza divina, in quanto non sono formalmente ed espressamente in rapporto con la Trinità delle persone, o con le opere soprannaturali che Dio produce fuor di sè, perchè allora subentra la conoscenza soprannaturale.

E questa si ottiene mediante la rivelazione positiva e la grazia. Essa si distingue dalla naturale per il genere di certezza che ci dà assai più piena dell'altra e per una chiarezza e precisione d'idee che quella non ha nè può avere. Anche se ne distingue per l'estensione e la profondità delle vedute alle quali c'innalza, rivelandoci in Dio verità che superano affatto il nostro intendimento: e poichè quello che si può conoscere di Dio, si riduce in lui all'unità, essa vi tocca, penetrando nell'intensiva ed estensiva immensità delle divine perfezioni, dove la conoscenza naturale non può in nessun modo arrivare, limitata com'è a'fenomeni esteriori. Onde non solamente ci scuopre in Dio nuove cose, come il mistero della Trinità delle persone, ma ci dà, inoltre, un lume più vivo e più esteso sopra le proprietà di lui, già in generale conosciute; quali sono la semplicità, l'infinità, la potenza, la bontà; e ci mostra come si connettano con le sue operazioni soprannaturali ad *intra* e ad *extra* (la Trinità, l'Incarnazione, l'Eucaristia, la Grazia), secondo il proprio loro significato e quel che sono in sè stesse. È chiaro dunque che Dio, in quanto creatore, è oggetto ad un tempo della conoscenza naturale e della soprannaturale; quella, prodotto della natura dell'uomo; questa dataci per rivelazione, e compimento di quella. Ma vuolsi qui avvertire che, sebbene la naturale conoscenza di Dio appartenga propriamente alla filosofia, non è però estranea alla teologia, in quanto che un giudizio esatto della conoscenza naturale è di capitale importanza per formarci un'idea chiara e completa della conoscenza soprannaturale, assicurarne il regolare svolgimento, e in generale rendere conto di tutto ciò che concerne i rapporti dell'uomo con Dio. I

osi dati forniscono le fonti e le regole della teologia sopra la
scenza naturale di Dio; ed è materia da studiare oggi molto
ratamente, a cagione degli errori e delle opinioni sospette che
i riferiscono.
Svolsero questa materia gli Scolastici, cercando « An Deus sit
oscibilis a creatura? (SAN. BON., *Sent.* lib. 1, distin. III, art. I.
st. 1.) An Deus cognoscibilis sit per creaturas? (*ibid.* quaest. 2.)
in omni statu cognoscatur Deus ab homine per creaturas? (*ibid.*
t. 3.) An Trinitas personarum cum unitate essentiae naturaliter
creaturas cognosci possit? (*ibid.* quaest. 4): » quistione, quest'ul-
, da alcuni rinnovata con assai calore a' dì nostri; alla quale il
o Dottore rispondeva: « Trinitas personarum in divinis cum
ate essentiae, non est cognoscibilis per creaturas; » perchè « est
rium divinae naturae solius, cuius simile non reperitur in crea-
s, nec potest reperiri, nec rationabiliter cogitari; ideo nullo
o est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter ascendendo a
tura in Deum: » però è benissimo « cognoscibilis trinitas appro-
torum, scilicet veritas, unitas, bonitas », per cui la Trinità,
et non habeat omnino simile, habet tamen aliquo modo quod
itur simile in creatura. Unde dico, quod philosophi numquam
overunt per rationem personarum Trinitatem, nec pluralita-
, nisi habuerint aliquem actum fidei, sicut habent aliqui haere-
» In queste poche parole, chi le ponderi bene, è la soluzione
utte le ragioni dei sostenitori della contraria sentenza.
Anche bellissima e notabile, rispetto alla seconda questione, è la
renza che fa avvertire tra il « cognoscere Deum in creatura » e
gnoscere Deum per creaturam, » e tra la cognizione che ebbe di
l'uomo innocente, e quella che ne ha dopo la caduta. « Cogno-
e Deum in creatura (egli dice), est cognoscere ipsius praesentiam
nfluentiam in creatura; et hoc quidem est viatorum semiplene,
comprehensorum perfecte...; cognoscere autem Deum per crea-
m, est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi
scalam mediam, et hoc est proprie viatorum... Aliter tamen
enit homini in statu naturae institutae, et naturae lapsae;
in statu primo cognoscebat Deum per creaturam tamquam per
ulum clarum, sed post lapsum cognovit tamquam per speculum
enigmate, sicut dicit Apostolus (I *Corinth.* 13), propter obnu-
ionem intellectus, et peiorationem rerum ».
'Ales aveva formulate le stesse quistioni come segue: « An Deus
gnoscibilis animae humanae? (*Sum.* part. I, quest. II, memb. I,
.) An divina substantia sit cognoscibilis in sua immensitate?

(*ibid.* art. 2.) An cognoscatur per naturalem rationem Trinitas personarum? (*ibid.* art. 3.) Utrum Deus, aut divina substantia, sit cognoscibilis facie ad faciem in via? (*ibid.* art. 4.) Utrum Deus sit cognoscibilis in sua specie; hoc est, utrum Deus cognoscatur sicuti est, in vita ista? (*ibid.* art. 5.) Et consequenter, utrum Deus possit naturaliter cognosci in sua praesentialitate, secundum quod praesens est creaturae? » (*ibid.* art. 6.) Questo, rispetto alla conoscibilità di Dio. Rispetto poi al soggetto conoscente: « An sit in naturali potentia cognoscere Deum? An sit cognoscibilis a bonis tantum, vel etiam a malis? An sit cognoscibilis sensu vel ratione tantum? An sit cognoscibilis secundum modum unum ab homine ante peccatum et post? » (*ibid.* memb. II, art. 1, 2, 3, 4.) Do qui la risposta che fa alla prima rispetto al soggetto conoscente, riferite prima le obiezioni in contrario, che sono: « Quod autem non sit sufficiens naturalis potentia, primo probatur per hoc quod dicitur (I *ad Timoth.* ult.): *Deus lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit:* Glossa: quia nullus ad eam accedit ex se, sed cui datur ex dono eius; quod intelligebat Propheta dicens: *Accedite ad eum et illuminamini:* et ita inaccessibilis est lux, quia ipse est quem nullus hominum vidit ex se. Item, Ambrosius super Lucam, (quod repetit Augustinus lib. *De videndo Deo*): non est in potestate nostra videre Deum, sed in potestate illius apparere: ex quo sequitur, quod non sufficit naturalis potentia ad videndum Deum; sed requiritur gratia. Item, in eodem Ambrosio: si potestas non est videre Deum, est tamen gratia promerendi, ut videre possimus: ergo videre Deum, est ex gratia, non ex naturali potentia. Item, Ambrosius in eodem: non similiter sensibilia videntur, et is in cuius voluntate suum est videri; et cuius naturae est non videri, voluntatis Dei est videri: nam si vult, videtur; si non vult, non videtur. Apparuit Deus Abrahae, quia voluit; aliis non apparuit, quia noluit. Ex quo relinquitur, quod Deus non potest videri per naturalem potentiam solum.

« CONTRA. *Quod notum est Dei, manifestum est illis* (*Rom.* I): Glossa: ductu rationis; quasi diceret: in se habent unde cognoscere possunt quod est noscibile de Deo, scilicet naturalem rationem.

« RESPONDEO secundum Hugonem in suis sententiis: Deus notitiam suam in homine ita ab initio temperavit, ut sicut numquam, quid esset, poterat comprehendi, numquam, quod esset, poterat ignorari. Dicendum ergo quod cognitio de Deo, quod est, potest haberi per naturalem rationem; sed cognitio, quid est, non. Nota igitur, quod cum sit cognitio de re multiplex; quod est; quid non est; quid est, ut supra dixit Hugo et Joannes Damascenus (lib. I), ipsa creatio, et

gubernatio et permanentia rerum, magnitudinem divinae praedicant naturae; unde omnibus cognitio existendi Deum, naturaliter inserta est; item, quid non est, secundum quod dicit Joannes Damascenus. De Deo, quid est, impossibile est dicere secundum substantiam: familiarius autem est magis ex omnium ablatione facere rationem; nihil est enim eorum quae sunt; unde non est ens, sed super omnia ens. Cognitio vero, quid est et qualis est; quid est secundum substantiam, qualis, liceat ita loqui, secundum personalem proprietatem, non potest haberi per naturalem rationem; sed improprie, imperfecte, et in enigmate habetur per gratiam; perfecte vero et secundum speciem per gloriam. Unde Joannes Damascenus: quid est Dei substantia, et qualiter Deus ex Deo genitus est, ignoramus et dicere non possumus. Cognitio qua cognoscitur per potentiam quantus est, propria est ipsius Dei, et excedit omnem cognitionem creaturae. Unde et de cognitione, quantus est, quae pertinet ad eius immensitatem, dixit Ambrosius: plenitudinem divinitatis eius nemo mente aut oculis comprehendit; et beatus Gregorius super Job: eius essentia nullo plene videbitur. »

Sviluppa più ampiamente il venerabile Dottore questa dottrina nell'altra questione: « Utrum possit Deus cognosci a malis et bonis? » (*loc. cit.*, art. 2.) Poi ne vengono altre, non meno belle ed importanti; come: « Utrum Deus cognoscatur sensu, et hoc exteriori vel interiori, vel ratione tantum? » E posto che lo conosca con la ragione, poichè essa si divide in ragione ed in intelligenza: « Utrum Deus cognoscatur ratione, vel intelligentia solum? » Utrum homo in primo statu cognosceret per creaturas Deum? » e « Utrum melius nunc cognosceret Deum per rationem, quam modo per fidem? » A quest'ultima risponde: « In Adam fuit cognitio naturalis et superaddita. Maior autem cognitio potest dici tripliciter: scilicet, quantum ad comprehensionem intellectus, vel quantum ad meritum, vel quantum ad gustum. Potest ergo dici, quod cognitio, quam habuit Adam naturaliter de Deo per creaturas, maior fuit quantum ad comprehensionem intellectus; sed illa, quae est per fidem, maior est quantum ad intellectum et quantum ad gustum, quam illa quae est per naturam. Est enim duplex praesentia Dei; in visu et in gustu: et secundum hoc est cognitio videntis in lumine et gustantis in tenebris: talis est cognitio fidei, in qua absens est visui et praesens gustui, propter quod dicitur in Psalmo: *Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti, etc.* Dicendum igitur, quod sapientia quantum ad speculationem et quantum ad electionem: primo modo fuit sapiens Adam; sed in electione non fuit sapiens,

quia male elegit: nec fuit stultus, quia non penitus ignorabat quid eligendum. » (*loc. cit.* q. II, art. 4.)

Nè sono di minor rilievo, nè meno profondamente da esso trattate, le quistioni: « Utrum Deus videatur (naturalmente), vel cognoscatur in seipso, vel requiratur aliquid aliud, sicut medium, ad cognoscendum ipsum? » E quale sia cotesto mezzo naturale, che sono le creature. Nella quale ultima quistione, rispondendo alla quinta ragione, premessa in contrario, che suona così: « Cum anima sit nata ad videndum ipsam primam veritatem, non est defectus ex parte che non la vegga com'è in sè stessa: « sed lux divina est semper eius, » ei praesens: ergo etiam sine medio videt ipsam: » egli dice: « Ad quintum dicendum, quod est Deum videre per Verbum et per creaturam, sicut est videre rem per lucem et per speculum: sed per lucem formaliter, per speculum materialiter: similiter est videre Deum per Verbum ut per lucem; sed per creaturas ut per speculum. » (*loc. cit.* quaest. II, memb. III, art. 1.)

Ma quello che la ragione non può dirci di Dio, e ci viene dalla rivelazione, può anche con naturali argomenti mostrarsi ragionevole? « Credenda probari possunt per naturales rationes? » E risponde: che sì, certamente, la ragione può dimostrare che vera è la rivelazione divina, e quel che in essa si contiene, guardando a'caratteri che presenta; la quale dimostrazione deve farsi per tre motivi: primo, « propter nos, sive intelligentiam creditae veritatis, quam semper debemus investigare, iuxta illud Psalmi: *Quaerite faciem eius semper:* unde propter hanc intelligentiam veritatis, quam credimus, obtinendam, possumus excogitare rationes, ad quas inveniendas illuminat ipsa gratia fidei. Secunda ratio est promotio simplicium ad perfectam fidem: sicut enim per bona temporalia simplices promoventur ad divinum amorem, sic per huiusmodi rationes promoventur ad perfectam, seu maiorem fidem: unde propter hoc praelatis dicitur (I Pet. 3), ut omni poscenti parati sint reddere rationem de ea, quae in eis est, fide et spe. Tertia ratio est revocatio infidelium (e degli increduli) ad fidem: sicut enim dicit Joannes Damascenus (lib. I): quamvis cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta sit, tamen in tantum praevaluit perniciosa malitia hominum, ut dicant, non esse Deum, secundum quod dicit David: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus:* propterea ad tales revocandos necessae sunt rationes. » (*loc. cit.* quaest. II, memb. III, art. 3 e 4.) Nell'articolo quinto poi fa la questione: « Utrum certior sit cognitio de Deo quam de creatura per naturalem rationem? » Ed è trattata non meno profondamente delle altre; mostrando che, rispetto all'esi-

enza di Dio, è più certa la cognizione che abbiamo di lui che non
lle creature; rispetto poi all'essenza, ossia al *quid est Deus,* cono-
iamo meglio le creature che non Dio. A queste disquisizioni fanno
guito quelle dell'essenzialità di Dio; della sua incommutabilità;
lla semplicità; dell'immensità, quanto « ad incomprehensibilita-
m, » e quanto « ad incircumscriptionem; » della sua località, ossia,
« Deus sit alicubi, » e se sia lo stesso, che « esse in omnibus locis; »
ll'esistenza generale e speciale della divina essenza nelle cose; del-
ternità; dell'immensità rispetto all'eternità, e dell'eternità rispetto
l'immensità; dell'invariabilità; dell'unità; dell'ingenerabilità; del-
ncommunicabilità; e sono la III, la IV, la V, la VI, la VII, l'VIII,
IX, la X, l'XI, la XII. La XIII tratta dell'unità della divina essenza
generale; la XIV della unità della divina essenza in particolare, e
lla sua unità rispetto alle altre unità; la XV « de veritate divina; »
XVI « de falsitate; » la XVII « de bonitate divina increata; »
XVIII « de bonitate creata; » la XIX « de oppositione mali ad
num; » la XX « de divina potentia; » la XXI « de conditionibus
tentiae; » la XXII « de derivatione potentiarum creaturarum a po-
ntia divina; » la XXIII « de scientia Dei; » la XXIV « de prae-
ientia Dei; » la XXV « de dispositione divina; » la XXVI « de
vina providentia; » la XXVII « de fato »: nella trattazione delle
ali quistioni è tanta dottrina teologica e filosofica da poterne
arre volumi di studi stupendi. La stessa ricchezza e altezza di
dute si ha in San Tommaso, in San Bonaventura, e ne' primi
ro discepoli e seguaci: e dall'aver lasciato da parte queste prime
ti, contentandoci di secondarie, ed anche terziarie instituzioni
peggio, non nostre), ne conseguitò che gli studi nelle nostre scuole
issero come a isterilirsi, e che della grande scienza della teologia
si avesse quasi più concetto. Dell'essenza e degli attributi divini
emo, dopo di aver accennata la dottrina cattolica sopra la Tri-
, come, a differenza dell'Ales, e forse con miglior metodo e più
itto, fecero quasi tutti i Dottori scolastici, e tra gli altri, il
ro; e là ne vedremo anche le ragioni.

DIO UNO E TRINO

SOMMARIO

...ni che dà nel suo *Breviloquium* il Nostro della Trinità divina. — La conoscenza della Trinità delle persone in Dio, non è affatto possibile alle sole forze dell'umano intendimento. — In che consista la dottrina cattolica circa la Trinità. — Altri schiarimenti di San Bonaventura rispetto all'impossibilità di conoscere la Trinità con la sola umana ragione. — Profondi argomenti co'quali avvalora lo stesso argomento Frate Francesco Mayrone. — Come certi recenti modi di dire relativi alla dottrina cattolica della Trinità, non sieno giusti. — Da qual punto si deve cominciare la scientifica trattazione del mistero della Trinità, e come s'abbia ad intendere la fecondità della vita divina. — Errori su questo punto de'Gnostici e di Durando di San Porziano. — Definizione del Concilio di Toledo del 675. — E del IV Concilio di Laterano, che condannava gli errori dell'abate Gioacchino. — Come gli Scolastici, e specialmente la Scuola Francescana, trattassero l'argomento della Trinità, cominciando dall'Ales e da San Bonaventura; dove si tocca della possibilità della generazione in Dio. — Oltre il generare per l'intelletto, si dà in Dio lo spirare, donde procede la terza persona, cioè lo Spirito Santo. — Della verità delle tre persone nell'unità divina. — Con quale carattere vengano contraddistinti nella Scrittura il Verbo divino e lo Spirito Santo. — Bella e sublime dottrina che relativamente allo Spirito Santo, in quanto *est donum per proprietatem, secundum rationem liberalitatis, ab aeterno,* svolse e fece trionfare la Scuola Francescana. — Breve riassunto dilucidativo di tutta la dottrina cattolica circa l'Unità e Trinità divina.

Date, dunque, le brevi definizioni di Dio, che abbiamo vedute, ...rate Gherardo entra immediatamente nel trattato « de Trinitate, » ...icendo, « quid sit persona, et quot sint personae divinae; » cioè ...tres, nec plures, nec pauciores. » Poi stabilisce « quot sint pro...rietates, sive relationes, sive notiones personarum; quid sint pro...rietates, et quae sint appropriata personarum »: accenna appresso ...vari « modi significandi et dicendi in Deo, qui tamen unitati di...nae non contradicunt: » quindi discorre « de conditionibus et pro...etatibus divinae essentiae. » Nel capitolo appresso poi, cerca « quid ...divina sapientia et quomodo multipliciter nominetur, quamvis una in se; » nell'altro « quid sit divina praedestinatio et qualis

eius effectus; » nell'altro « de omnipotentia Dei et quomodo Deus, cum sit omnipotens, dicatur quaedam non posse; » nell'altro « de voluntate Dei, et quomodo ipsa, cum sit una, multipliciter dicatur, et quomodo est sufficiens causa, et eius non est causa. » E qui il primo libro ha fine.

La conoscenza della Trinità delle persone in Dio, spetta esclusivamente all'ordine delle conoscenze soprannaturali, perchè, come già abbiam veduto in San Bonaventura, essa supera affatto le forze dell'umana ragione; ed è, questo mistero, il domma fondamentale del Cristianesimo, per cui si distingue dal giudaismo e dal paganesimo. La dottrina cattolica della Trinità si può compendiare così: esiste veramente, realmente ed essenzialmente un Dio unico in quanto Padre, Figliuolo e Spirito Santo; ossia, esiste la divinità in quanto sussistente nella forma di tre ipostasi, o persone, realmente distinte tra loro, di guisa che, come essenza e come natura, appartiene a tutti e tre. Questi tre supposti, o possessori, non si distinguono affatto per l'essenza e per la natura, che è loro comune; ma dicono tre modi diversi, secondo i quali la natura divina appartiene a sè stessa, come sostanza indipendente e individua. Nè potrebbe dirsi, che l'essenza e la natura sieno sostanzialmente distinte, e per conseguenza moltiplicate in ciascuna persona, come avviene della natura umana in differenti supposti. La perfetta identità dell'essenza con ciascuna, e in ciascuna delle tre persone, è la prima e formale ragione, per cui esse non costituiscono e non rappresentano che un solo Dio, cioè una sola essenza, e non più Dei, o un Dio qualunque. Nè quindi è in Dio distinzione reale, salvochè fra le persone e in quanto al loro carattere personale; il quale consiste in questo, che ciascuna possiede la natura comune d'un modo suo proprio. Questa differenza proviene da ciò, che non v'è che una persona la quale possegga la natura originariamente, che è il Padre; della quale natura le due altre vengono messe in possesso, ciascuna in un modo particolare, per l'origine che hanno da quella. Ed essa comunica quel che possiede, cioè la sua natura, non in maniera accidentale, ma essenziale; onde queste ne sono messe in possesso, non accidentalmente, ma essenzialmente; perchè la natura essendo identica in tutte e tre, spetta necessariamente a tutte, e richiede essenzialmente di essere in ciascuna. La distinzione delle persone poi tra loro, esige necessariamente un rapporto di ciascuna di esse con le altre due, di guisa che il carattere distintivo di ciascuna non può venire espresso che per un nome, da cui questo rapporto venga significato: imperocchè la seconda persona e la terza ricevono la natura divina; la prima

la riceve, ma la dà. Benchè le persone sussistano l'una presso
tra come possedenti la stessa natura divina, e aventi gli stessi
tti, l'una distintamente dall'altra, non però è da pensare che
sia di guisa che esse restino come separate e lontane, così come
iene delle umane persone. Essendo identiche con la stessa ed
a sostanza divina, ed avendo a vicenda un essenziale rapporto,
costituiscono un essere sostanziale unico, come i rami, il tronco
radici d'un albero formano un solo albero: si penetrano quindi
abbracciano a vicenda nel modo il più intimo e adeguato che
si potesse pensare, detto *circuminsessio;* e si aderiscono l'una
ltra nel modo il più immediato; talchè possono bensì distin-
rsi, ma non separarsi, nè concepirsi l'una senza l'altra, o l'una
ri dell'altra. E per ciò stesso è tra esse, non solamente somi-
nza ed eguaglianza assoluta nella sostanza e in tutti gli attributi
ni, ma una società intima e strettissima rispetto a tutto ciò che
appartiene come oggetto di possesso, ed anche, fino a un certo
to, rispetto a ciò che costituisce il proprio loro carattere; perchè
e persone che producono, posseggono le altre come lor prodotto,
ueste spettano le prime come radice della propria personalità,
lendo esse a essenzialmente produrre. E come è comune a tutte
le persone la natura, così son loro comuni tutte le operazioni,
hè procedono da esse in quanto *principium quo*, e solo appar-
gono alla persona in quanto essa possiede la natura come *prin-
ium quod*, e in quanto non sono in Dio distinte dalla natura.
o dunque comuni a tutte tre le persone, salvo che nel tendere
rodurre una persona. E poichè la natura è assolutamente sem-
e ed indivisibile, assolutamente semplici ed indivisibili sono le
razioni proprie a tutte e tre le persone: nè la loro operazione è
concorso di forze e di atti diversi; ma è il possesso in comune
na sola attività e d'un medesimo *principium quo*, vale a dire
a natura medesima. E però le tre persone divine ci si presen-
o, non solamente come un solo essere, ma come l'unico principio
utte le cose; un solo Dio, un solo Signore; tanto viemaggiormente
l'unità dell'essenza e della operazione esteriore deriva dal-
ere la prima persona il solo principio delle due altre, e la prima
seconda l'unico principio della terza.

Abbiamo già veduto come San Bonaventura risolvesse questa
tione della conoscenza della Trinità, nel senso che l'umana ra-
e non può con le sole sue forze naturali in nessun modo per-
rvi; nè dimostrarla, perchè nulla è in noi e nel creato per cui
possa, salendo dalla creatura a Dio, « ascendendo a creatura

in Deum » arrivare; quantunque s'incontri nell'universo, e nelle creature che lo compongono, una « trinitas appropriatorum, scilicet, veritas, unitas, bonitas, » che non ha che fare con la Trinità divina, e che, al più, ne è e ne porge un vestigio, posta la positiva rivelazione del mistero. E allora questo vestigio, o meglio, questa immagine della Trinità, la troviamo anche nell'anima nostra; immagine nondimeno anch'essa, che per sè non ci mena altro che « ad trinitatem appropriatorum; » e solo, posta la rivelazione e la fede, può farci pervenire « ad cognitionem Trinitatis quoad propria. Dicendum (sono parole del Dottor Serafico), quod per hanc trinitatem (mentis, notitiae et amoris) contingit cognoscere Trinitatem in Deo, et hoc est attribuendo ea, quae in hac trinitate sunt, illi summae Trinitati, » già conosciuta per rivelazione. « Sed hoc potest esse dupliciter: aut enim ista tria possunt Deo attribui secundum substantiam, ut per mentem in anima, intelligamus mentem in Deo, et per notitiam in anima notitiam in Deo, et sic de tertio; et sic non ducit in cognitionem Trinitatis, nisi quantum ad appropriata; et sic intellexerunt philosophi. Possunt etiam ista trahi ad Deum ratione proprietatum, quae sunt ordo et origo, distinctio et relatio, et sic ducunt in cognitionem Trinitatis quoad propria: sed ista ponere vel intelligere in Deo potest fides, non ratio, et ita perfecta cognitio imaginis non habetur nisi a fide. » (*Sent.* lib. I, dist. III, quest. 3.)

E così è. Una conoscenza precisa, vera e certa della Trinità invano la cerchiamo fuori della rivelazione. In quanto a'filosofi greci, se pur ne seppero qualcosa, l'attinsero a'libri dell'antico Testamento, che non furono loro ignoti. Tutte le altre dimostrazioni che si è preteso di darne, non reggono; perchè o non hanno a fondamento verità di pura ragione, o partono da proposizioni false o non dimostrate, o finalmente riescono ad una falsa Trinità, come quella di Abelardo, di Lessing, del Günther.

Con molta profondità vide in questa quistione anche il nostro Francesco Mayrone, *Doctor illuminatus*, ne' *Quodlibeta*, mostrando come nulla di simile ci forniscano le nostre naturali cognizioni; e neanche la conoscenza naturale che abbiamo di Dio in quanto essere sommo, il quale ha la ragione del suo essere in sè, nè come creatore di tutte le cose. « Iste articulus non est nobis demostrabilis propter quid, per rationem entis; quia tunc esset idem demonstrabile de omni ente: nec per rationem substantiae; quia tunc omnis substantia esset trina; nec per rationem spiritus; quia tunc Trinitatis articulus Angelis conveniret: cum omne demonstrabile propter quid, sit demonstrabile de omnibus ad quod se extendit ista formalis ratio;

m ibi sit idem medium demonstrationis. Nec est demonstrabilis
opter quid, per rationem divinitatis; quia ratio divinitatis est
bis ignota. » E nemmeno si può per la conoscenza che abbiamo
gli attributi di Dio e delle sue operazioni ad *extra:* « Ista veritas
n est nobis demonstrabilis quia, per passionem priorem; quia nulla
ssio divinitatis videtur nobis esse naturaliter manifesta vel nota,
r quam possimus a priori habere evidentem notitiam de ista ve-
ate: istas enim passiones, utpote infinitatem, necessitatem, etc.,
cognoscunt similiter philosophi sicuti nos, et tamen nihil tale
rtinens ad Trinitatem posuerunt in divinis. » Nè finalmente « est
monstrabilis quia, per passionem posteriorem; quia illa passio po-
rior esset in habitudine ad creaturas, quae sequitur habitudinem
intra divinarum personarum; et tamen talis habitudo ad crea-
ras non ducit in distinctionem secundum identitatem essentiae,
a Pater, Filius et Spiritus Sanctus sint unum (non più) princi-
m creaturae; etc. » (*Quodlib.* quaest. II, punct. III et IV.)

Circa il mistero della Trinità è da avvertire, che non bene si
rimono certi autori moderni, dicendo che nel trattato « de Deo »
parla dell'essenza e della natura divina, e in quello « de Trini-
e, » della sussistenza e personalità di Dio; quasi che per sussi-
nza e personalità di Dio si dovesse solamente intendere, che Dio
n essere distinto da tutti gli altri, sussistente in sè stesso e
nte coscienza di sè medesimo. Sarebbe un gravissimo errore il
dere, che la natura e la sussistenza si possano in Dio distinguere,
ne si distinguono nell'uomo la natura e la persona, la potenza e
tto. La dottrina cattolica è, che l'essenza o la natura divina sono
sistenti e personali nel Padre, nel Figliuolo e nello Spirito Santo;
he l'atto completo della natura divina ha tale una fecondità e
pienezza così soprabbondante, che esso deve essenzialmente
sistere, non in una sola, ma in tre ipostasi, e deve appartenere non
una sola, ma a tutte e tre le persone.

Alessandro d'Ales comincia il suo trattato « de Trinitate » nella
stione XLII della prima parte della sua Somma, che è: « De di-
a generatione. » « Invocata (egli dice) Spiritus Sancti gratia, post
uisitionem eorum quae pertinent ad divinam essentiam; cum
ai veneratione et modestia procedamus ad inquisitionem eorum,
e pertinent ad declarationem divinarum personarum. Modus
em inquisitionis et ordo erit talis, ut primo, quaeramus de multi-
atione, seu pluralitate personarum: secundo, de veritate perso-
um: tertio, de numero personarum: quarto, de ordine persona-
: quinto, de aequalitate personarum. Multiplicantur autem, seu

plurificantur personae divinae secundum habitudinem generationis Filii a Patre; secundum habitudinem processionis Spiritus Sancti ab utroque. Primo igitur erit inquisitio de generatione; consequenter de processione Spiritus Sancti ab utraque. De aeterna autem generatione, primo, propter incredulos, quaeritur an generatio sit. »

Il punto di partenza nello svolgimento scientifico della dottrina rivelata della Trinità, è la fecondità della vita divina. E in quanto per principio degli atti vitali e della comunicazione della vita s'intende in generale la natura degli esseri, vale a dire, la natura per cui sono, e sono quel che sono; si può dir benissimo, anche rispetto a Dio, che il *principium quo*, con cui egli communica la sua vita dentro di sè stesso, sia la sua natura divina. Bisogna peraltro ben badare, che per natura non s'intende in Dio una porzione del proprio suo essere, distinto dal principio spirituale che l'informa, come avviene negli uomini; oppure un principio di natura a parte; essendo Dio un purissimo spirito. Nè, dicendo che la natura divina è in Dio principio della comunicazione della vita, si potrebbe intendere un lato dell'essere di lui, che fosse distinto dalla forza vitale e spirituale della sua conoscenza e volontà, e che potesse essere indipendentemente da quella fecondo; come avviene del principio vegetativo nell'uman corpo, che da principio, secondo l'opinione di alcuni, opera non già per le potenze animali, ma per sè stesso: ciò distruggerebbe la spiritualità, e sopra tutto la semplicità della natura divina. Nè finalmente, essendo la natura divina assolutamente feconda, si potrebbe mai concepire che essa operasse per la sola forza vitale e spirituale di Dio, o per la sola sua facoltà di conoscere e di volere, ad esclusione, o soltanto di concerto con l'attività vitale spirituale. Imperocchè, essendo Dio assolutamente semplice, in lui la facoltà, o potenza è atto, nè può uscirne cosa che non sia prodotta da quest'atto medesimo. Di più, ciascuna funzione produttiva della vita ha per fondamento una vitale attività immanente: bisogna dunque dire, che il *principium quo* delle produzioni in Dio, è la stessa sua natura divina, nella sua attività vitale, o nella sua vivacità puramente spirituale ed attuale. La prima delle dette tre proposizioni negative è contro lo Gnosticismo, che concepiva le divine produzioni come una emanazione; errore rinnovato a' dì nostri dal Baader. La seconda è contro Durando di San Porziano, il quale sosteneva, solo contro tutti, che le produzioni in Dio avvenivano per la natura di lui, distinta dall'intelligenza e dalla volontà; errore che distrugge la semplicità di Dio. La terza dice che il *principium quo* delle produzioni trinitarie, non è già la natura divina in quanto

identica all'essenza, e la ragione la distingue dalle facoltà e dagli
tti vitali, ma è la natura divina in quanto è formalmente identica
lla conoscenza e al volere attuale. Per cui la divina produttività
on può concepirsi altrimenti che come la forza e l'energia della
oprabbondante vita divina, che si rivela per il suo immanente
plendore e l'immanente sua effusione, imprimendosi e vivendo in
ifferenti soggetti, e communicandosi a differenti persone per l'in-
eriore rivelazione di sè stessa. In somma, la ragione di questa pro-
uttività sta nella soprabbondanza della vita divina; soprabbon-
anza, che proviene anch'essa dall'essere Iddio, nel senso positivo
ella parola, lo spirito assoluto, ossia, la stessa vita per essenza:
ottrina maravigliosamente espressa in queste antiche parole: « Le
re divine persone sono un solo spirito. »

Tutta questa dottrina si contiene nella seguente definizione del
oncilio di Toledo del 675: « Confitemur et credimus, sanctam et
neffabilem Trinitatem, Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, unum
eum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae, unius quo-
ue maiestatis atque virtutis. Et Pater, essentia quidem ineffabilis,
ubstantiae suae Filium ineffabiliter genuit, Deus Deum, lux lucem;
b ipso est ergo omnis Paternitas in coelo et in terra. Filium quoque
e substantia Patris sine initio ante saecula natum, nec tamen fa-
tum esse fatemur; quia nec Pater sine Filio, nec Filius aliquando
xtitit sine Patre. Et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de
ilio; quia non Pater a Filio, sed Filius a Patre, generationem ac-
epit. Filius ergo, Deus de Patre, Pater autem Deus, sed non de Filio,
ater quidem Filii, non Deus de Filio; ille autem Filius Patris et
eus de Patre, aequalis tamen per omnia Filius Deo Patri, quia
ec nasci coepit aliquando, nec desiit. Hic etiam unius cum Patre
ubstantiae creditur, propter quod et Patri dicitur consubstantialis,
oc est eiusdem cum Patre substantiae creditur, ὁμὸς enim graece
num, οὐσία vero substantia dicitur, quod utrumque coniunctum
onat una sustantia. Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia sub-
antia, sed de Patris utero, id est de substantia eius idem Filius
enitus vel natus esse credendus est. Sempiternus ergo Pater, sem-
iternus et Filius. Quod si semper Pater fuit, semper habuit Filium,
i Pater esset; et ob hoc Filium de Patre natum sine initio confi-
mur. Nec enim eumdem Filium Dei, pro eo quod de Patre sit ge-
tus, desectae naturae portiunculam nominamus; sed perfectum
trem, perfectum Filium sine diminutione, sine defectione ge-
isse asserimus, quia solius divinitatis est inequalem Filium non
bere. Hic etiam Filius Dei, natura est Filius, non adoptione, quem

Deus Pater nec voluntate, nec necessitate genuisse credendus est; quia nec ulla in eo necessitas cadit, nec voluntas sapientiam praevenit. Spiritum quoque Sanctum, qui est tertia in Trinitate persona, unum atque aequalem cum Deo Patre et Filio credimus esse Deum; unius substantiae, unius quoque esse naturae; non tamen genitum, vel creatum, sed ab utrisque procedentem amborum esse Spiritum. Hic etiam Spiritus Sanctus nec ingenitus, nec genitus creditur, ne aut, si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus, aut, si genitum, duos Filios praedicare monstretur. Qui tamen nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur; nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandum creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia charitas, sive sanctitas amborum agnoscitur. Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque creditur, sed non minor a Patre et Filio esse testatur. Haec est sanctae Trinitatis relata narratio, quae non triplex, sed Trinitas et dici et credi debet. Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas. In relativis vero Personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Sanctus Spiritus ad utrosque refertur; quae cum relative tres Personae dicantur, una tamen natura per substantiam creditur. Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas. Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est; similiter et Spiritus, non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur. Item, cum dicimus Deum, non ad aliquid dicitur, sicut Pater ad Filium, vel Filius ad Patrem, vel Spiritus Sanctus ad Patrem et Filium, sed ad se, specialiter dicitur Deus. Nam et si de singulis Personis interrogemur, Deum necesse est fateamur. Deus ergo Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, singulariter dicitur; nec tamen tres Dii, sed unus est Deus. Item, et Pater omnipotens, et Filius omnipotens, et Spiritus Sanctus omnipotens, singulariter dicitur; nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Sicut et unum lumen, unumque principium praedicatur. Singulariter ergo, ut unaquaeque persona plenus Deus, et totae tres personae unus Deus confitetur et creditur. Una illis vel indivisa atque aequalis deitas, maiestas, sive potestas, nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus; quia nec minus aliquid habet cum unaquaque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius cum totae tres personae unus Deus enuntiantur. Haec ergo sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia quid

umeratum sit non comprehenditur. Ergo hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Nam ita huic sanctae Trinitati unum naturale convenit nomen, ut in tribus personis non possit esse plurale. Ob hoc credimus illud in sacris litteris dictum: Magnus dominus noster, et magna virtus, et sapientiae eius non est numerus. Nec quia tres has Personas esse diximus unum Deum, eumdem esse Patrem quem Filium, vel eum esse Filium qui est Pater, aut eum, qui Spiritus Sanctus est, vel Patrem vel Filium dicere poterimus. Non enim ipse est Pater qui Filius, nec ipse Filius qui Pater, nec Spiritus Sanctus ipse qui est vel Pater vel Filius; quum tamen ipsum sit Pater quod Filius, ipsum Filius quod Pater, ipsum Pater et Filius quod Spiritus Sanctus, id est natura unus Deus. Cum enim dicimus ipsum esse Patrem quod Filium, ipsum Filium quod Patrem, ipsum Spiritum Sanctum, quod Patrem et Filium, ad naturam qua Deus est, vel substantiam pertinere monstratur, quia substantia unum sunt; personas enim distinguimus, non Deitatem separamus. Trinitatem igitur in personarum distinctione agnoscimus; unitatem propter naturam vel substantiam profitemur. Tria ergo ista unum sunt, natura, scilicet, non persona. Nec tamen tres istae personae separabiles aestimandae sunt; cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel extitisse, vel quidpiam operasse, aliquando credatur. Inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt, et in eo quod faciunt: quia inter generantem Patrem, et generatum Filium, vel procedentem Spiritum Sanctum, nullum fuisse credimus temporis intervallum, quo aut genitor genitum aliquando praecederet, aut genitus genitori deesset, aut procedens Spiritus Patre vel Filio posterior appareret. Ob hoc ergo inseparabilis et inconfusa haec Trinitas a nobis et praedicatur et creditur. Tres igitur personae istae dicuntur, iuxta quod maiores definierunt, ut agnoscantur, non ut separentur. Nam si attendamus illud quod Scriptura sancta dicit de Sapientia; splendor est lucis aeternae; sicut splendorem luci videmus inseparabiliter inhaerere, sic confitemur Filium a Patre separari non posse. Tres ergo illas unius ac inseparabilis naturae personas, sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus. Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit singillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intelligi; nec enim Pater absque Filio cognoscitur; nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis, personas separari vetat, quas etiam, dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non

intelligere cogatur et alterum. Cum enim haec tria sint unum, et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua proprietas. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus vero Sanctus processionem sine nativitate. »

Il Concilio IV di Laterano poi, condannando gli errori dell'abate Gioacchino, spiegava anche meglio l'identità assoluta della sostanza divina, sia con le persone, sia con sè stessa. Dopo una lunga esposizione degli errori di Gioacchino, che contenevano il triteismo, il Concilio diceva: « Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul Personae, ac singillatim quaelibet earumdem. Et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet, substantia, essentia, seu natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit; ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud: sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus, idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: Pater quod dedit mihi, maius omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo quod sine ulla diminutione Filius nascendo, substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eamdem substantiam; et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus, ab utroque procedens. Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem: Volo, inquiens, ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus; hoc nomen, unum, pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio charitatis in gratia: pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura, quemadmodum alibi Veritas ait: Estote perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est; ac si diceret manifestius: Estote perfecti perfectione gratiae, sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae, utraque, videlicet, suo modo; quia inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari,

r eos maior sit dissimilitudo notanda.» Anche tra le decisioni
esa relative alla Trinità, s'ha da tener conto della censura
Pio VI nella sua bolla, *Auctorem fidei*, del Sinodo di Pistoia,
parlando delle divine persone usò la formola equivoca: *Deus
personis distinctus*, invece di *in tribus personis distin-*
milmente va ricordata la dichiarazione del Concilio di Co-
1860, contro la teoria del Günther, che rinnovò, mischiati
gli errori sabelliani, ariani e triteisti. In qual guisa gli
in generale, e in particolare la scuola Francescana, trat-
uesti difficili argomenti, il lettore può vederlo nell'Ales, in
ventura, e in tutti gli altri dottori appresso della nostra
no al Frassen. Ma in quanti modi si fa essa cotesta com-
one divina? In due, col generare e con lo spirare: il gene-
ll'intelletto; lo spirare, della volontà. Nè se ne potrebbero
altri.
ima questione che si presenta, è, se e come sia possibile
generazione. Alla quale l'Ales risponde in maniera mara-
« Bonum (egli dice) naturaliter et essentialiter est sui diffu-
cioè, perciò solo che è essere: perocchè l'essere è bontà e
ta e bontà che non si diffondano, non possono concepirsi.
ummum bonum necessario se diffundit secundum substan-
m, et in ipso naturaliter intelligitur haec diffusio: sed nihil
virtus generativa nisi virtus diffusiva substantiae suae, ad
oducatur simile in natura; ergo in summo intelligitur haec
nme et ab aeterno, cum illud bonum summum sit et aeter-
ubi est haec virtus, est generatio.» Rispondendo poi a' con-
omenti, conferma bellamente la tesi, facendo osservare la
usiva e generativa che è nel creato, il quale non potrebbe
essa non fosse in un modo più perfetto, anzi infinitamente
in colui dal quale esso ricevè l'esistenza. « In natura creata
(egli dice) quod de increata pensare debeamus. Videmus
quomodo naturae ipsius operatione subsistentia existentia
et existentia de existentia procedit: numquid in illa super-
natura (da cui la natura creata ha tutto quello che è)
io naturae nulla erit? Numquid natura illa, quae huic na-
ctus foecunditatem donavit, in se omnino sterilis perma-
quae aliis generationem tribuit, numquid sterilis erit?
t Isaias: Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non
go, qui generationem coeteris tribuo, sterilis ero? ait Do-
loquitur ibi de generatione eterna, ut dicit Glossa.»
generazione (si potrebbe dire) è imperfezione: come l'am-

metterete voi nell'essere infinitamente perfetto? No, risponde il venerabile Dottore: « Dicendum quod generatio est duplex: generatio est imperfectionis in generantibus (creati e finiti), quia potest esse sensus, quod generatio dicat imperfectionem in generante et virtute eius, vel quia sit data generanti propter supplementum suae imperfectionis. » Ma nell'essere infinito e sommo, non è, nè può esser così: « Immo generatio dicit perfectissimum modum agendi, sive producendi; perfectissimus enim modus agendi est, per quem coaequatur et assimilatur in natura effectus agenti, qui fit per generationem. » Dunque, « potest concedi quod generatio imperfectionis est in creaturis corruptibilibus, quae data est eis ad revelandam imperfectionem earum; unde est propter supplementum imperfectionis in ipsis, propter hoc quia singularia non poterant salvare suam speciem in se; ideo data est haec virtus, quae tantae est perfectionis: id autem quod supplet imperfectionem, non est imperfectio, imo perfectio; ideo generatio perfectionis est et perfectionem dicit virtutis in generante: ideo Deo est tribuenda. » (*Sum.* part. I, quaest. XLII. memb. I) Passa poi a cercare, « quid sit generare secundum rationem intelligentiae; » e se « in divino esse generare et dicere idem sit: » appresso, « an generare, vel generari, sit essentiae, vel personae: » indi « cuius personae sit generare: » poi, se la generazione si fa da una persona, « an sit de aliquo, an de nihilo; » e, « si de aliquo, an de substantia Patris; et si de substantia Patris, an de tota: » poi « quomodo » cotesta generazione « fit; utrum sit voluntaria, vel necessaria; utrum semper in fieri, o, in facto esse; » e finalmente, « cum multi modi generationis sint, quis modus ei attribui debeat. » (*Sum. quest.* cit.). Nelle quali tutte quistioni il venerabile Dottore si fa ammirare per una profondità, un ordine, una chiarezza ed un'ampiezza di dottrine non comuni, risolvendo difficilissimi e importantissimi punti. Il medesimo è in San Bonaventura, il quale amplia la dottrina del suo maestro, vi porta nuove vedute, e ne fa una sì chiara ed ordinata esposizione, che solamente con pena riesce l'intelletto a staccarsene. Rimettendo il lettore alla distinzione IX del primo libro del Santo Dottore sopra le Sentenze, la quale tratta: « De proprietatibus et conditionibus personalibus Trinitatis et Unitatis; » (quaest. I, II, III e IV) riferirò qui qualcosa della X, dove discorre dello Spirito Santo, ossia, « de aeterna processione Spiritus Sancti, quantum ad personam quae procedit. » Ma, secondo il metodo adottato, farò prima precedere l'Ales.

Come, dunque, è impossibile un intelletto, che non produca un simile a sè, e infinitamente, se esso è infinito; così torna impossibile

e vi sia una volontà, la quale, in rispondenza dell'intelletto a cui
unita, non si diffonda amando quel che le è per quella conosciuto.
zi, in un certo senso, si potrebbe dire che non vi è conoscenza
nza volontà; perchè il desiderio di conoscere, e il conoscere stesso,
n sono altro se non una forza e un conato di estendersi, ampliarsi,
ompiersi; nel che appunto consiste la volontà. O meglio, il cono-
ere ed il volere sono la stessa cosa sotto due aspetti, inseparabili
loro, perchè si chiamano l'uno l'altro vicendevolmente. Lo span-
rsi, il dilatarsi, l'aprirsi, è la cognizione; l'abbracciare e stringere
cose vedute ed incontrate, è l'amore. Dio, dunque, essere infini-
mente intelligente, di necessità conosce e concepisce sè stesso, e
si genera e produce un simile a sè, a sè consustanziale, che è il
rbo divino; e il Padre generante e il Verbo generato, vedendosi
vicenda e conoscendosi infinitamente, si amano d'infinito amore
tanziale, come i due dai quali procede, ed è lo Spirito Santo.
anzando dunque il nostro Dottore nella sua ampia trattazione « de
initate, » detto che ha della generazione del Verbo, passa nella
estione XLIII alla processione dello Spirito Santo. E primamente
ostra, « contra incredulos, quod processio Spiritus Sancti sit. » E
e sia, si dimostra in questo modo: « Duo sunt principia diffusionis
rebus; natura et voluntas perfectissima. Perfectissima autem
fusio naturae, est illa quae est per generationem: perfectissima
fusio voluntatis, est illa quae est per amorem, sive per dilectio-
m; et haec est laus bonitatis in rebus. Magis autem laudabile est
num quod diffundit se secundum utrumque modum, quam quod
fundit se secundum alterum tantum. Si ergo quod est laudabile et
rfectum, non potest deesse in summo bono; est igitur in summo
no, quod est Deus, diffusio generationis, quam consequitur diffe-
ntia gignentis et geniti, Patris et Filii; et erit ibi diffusio per
dum dilectionis, quam dicimus processionem Spiritus Sancti. Item,
ut summo bono non deest virtus summa naturae, ita nec deest
tus summa voluntatis: sed virtus summa naturae necessario ponit
fusionem generationis; ergo virtus summa voluntatis ponet diffu-
nem amoris: sicut enim inter diffusiones naturales illa summa
quae est generatio; ita inter diffusiones voluntatis, vel volunta-
, illa est summa, quae est dilectio. Item, summo bono essentiale
esse diffusivum et communicativum: cum ergo duplex sit diffu-
sive communicatio, naturalis, sicut generatio, et gratuita, sicut
atio, erit summo bono connaturalis diffusio; sive communicatio
modum generationis, ut a Patre Filius; et per modum dona-
is, ut a donante donum: erit igitur, praeter illam, quae est ge-

neratio aeterna, diffusio quae est per modum donationis. Diffusio autem per modum donationis, est processio amoris: amor enim est donum primum et perfectum, quo omnia alia donantur proprie: qui enim dat suum amorem alicui, omnia facit ei communia. Quod enim datur non ex amore, non proprie datur; quod enim ex timore datur, potius redemptio est quam donatio: quod vero datur ex cupiditate alicuius rei adpiscendae, potius mercimonium est. Item, amor est donum intrinsecum in ipso dante, in quo dantur dona extrinseca: prius, igitur, est donum amoris quam donum aliquod extrinsecum: in summo igitur largitore prius fuit donum amoris quam aliquod donum extrinsecum conferret creaturis, sive esse; antequam, scilicet, bonitatem creaturis distribueret. Fuit igitur donum amoris in Deo ab aeterno: sed donum dicitur relative ad donatorem; necessario igitur fuit donator et donum aeternum, qui est Spiritus Sanctus. Item, ad idem, in summa bonitate non potest deesse summa et praecipua charitas; summa, qua alius diligit alium sicut se; praecipua, qua vult alium diligi ab alio sicut se. Probatio primae. Ponamus quod Sortes diligat Sortem sicut se; Pylades etiam Orestem sicut se; et velit eum diligi ab alio sicut se: quae harum dilectionum praecipua et magis laudabilis? Constat, quod dilectio Pyladis et Orestis: sed communis est conceptio animi, quod illud, quod laudabilius est, summo bono tribuendum est; ergo necesse est ponere quod summum diligat alium sicut se, et velit illum diligi ab alio sicut se: sed hoc non potest esse in paucioribus quam tribus personis; ergo sunt tres personae; ergo Spiritus Sanctus est: sed non habet esse nisi procedendo; ergo processio eius est. Item, si essent duo bona, quorum unum diffunderet se diffusione naturali et voluntaria, aliud quod voluntaria tantum; constat quod laudabilius esset bonum illud quod utroque modo se diffunderet, quam quod altero tantum: sed quod laudabilius est, summo bono deesse non potest; ergo in summo bono necesse est ponere utrumque modum diffusionis: sed diffusio naturalis est generatio, diffusio summi boni voluntaria processio; ergo processio est. Item, Riccardus de Sancto Victore (lib. *De Trinit.*): sicut in summa charitate non potest deesse quod maximum est; sic nec deesse poterit quod constat esse praecipuum: praecipuum autem videtur esse, in una charitate alterum velle diligi ut se; in mutuo siquidem amore multumque fervente nihil praeclarius quam ut ab eo quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium diligi velis: probatio itaque consummatae dilectionis est votiva communio exhibitae sibi dilectionis. Ex hoc igitur relinquitur, quod cum summa, sive maxima charitas probet duali-

tatem personarum, quod praecipua charitas probet trinitatem personarum. Item, Riccardus de Sancto Victore *(ibid.)*: signum magnae infirmitatis est, non posse pati consortium amoris; posse vero pati, magnae perfectionis: maius est gratanter suscipere; maximum autem ex desiderio requirere. Si enim magnum est pati posse; maius est gratanter suscipere; maximum autem ex desiderio requirere: hinc manifesta ratione colligitur, quod praecipuus gradus charitatis, et eo ipso plenitudo bonitatis esse non possit, ubi voluntatis, vel facultatis defectus, dilectionis consortem praecipuique gaudii communionem excludit. Summe ergo dilectorum, summeque diligendorum, scilicet Patris et Filii, uterque oportet, quod pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat. Item, idem *(ibid)*: dilectionis dulcedine nihil iucundius invenitur; nihil in quo animus amplius delectetur: huiusmodi autem solus possidet, qui in exhibita sibi dilectione socium et condilectum habet. Communio itaque amoris non potest esse in minus quam tribus personis: nihil autem gloriosius, nihil magnificentius, quam quod habes utile et dulce, in commune deducere. Item, idem *(ibid.)*: notandum, in divinis illis personis, quod perfectio unius exigit adiunctionem alterius, et consequenter in geminis perfectio utriusque requirit coherentiam tertiae. Nam cum in alterutra persona aequa benevolentia existat, necesse est ut pari voto, ratione consimili, praecipui gaudii sui consortem utraque requirat, videlicet, Spiritum Sanctum. Item, idem *(ibid.)*: quandiu iste ab alio solus diligitur, praecipuae suae dulcedinis delitias solus possidere videtur. Similiter et alius, quandiu condilectum non habet, praecipui gaudii sui communione caret: ut autem uterque possit istiusmodi delitias communicare, oportet condilectum habere, videlicet, Spiritum Sanctum. » L'argomentazione non potrebbe essere nè più profonda, nè più concludente. Con eguale maestria svolse questa dottrina San Bonaventura, nelle quistioni I, II e III, dell'articolo I, distinzione X, del primo libro delle Sentenze, proponendo a risolvere i quesiti seguenti: « An necessarie ponenda sit in divinis persona procedens per modum liberalitatis? An necesse sit ponere in divinis personam per modum charitatis et amoris procedentem? An necesse sit ponere in divinis tertiam personam per modum mutuae charitatis procedentem? » Lo studioso vi ricorrerà con istraordinario profitto.

Ma come può dimostrarsi che nell'unità dell'essenza divina sono veramente tre persone fra sè distinte, e ciascuna sussistente come persona in sè medesima? Odasi l'Ales, che si mostra davvero ammirabile: « Ostensa pluralitate personarum divinarum ratione ge-

nerationis Filii a Patre, et ratione processionis Spiritus Sancti ab utroque; » facilissimamente (egli dice) si dimostra altresì la loro reale e distinta sussistenza. Imperocchè, « quando tres personas dicimus, quid aliud quam tres aliquos significamus? Cum dicitur persona, pro certo intelligitur aliquis unus, qui tamen sit rationalis substantia. Cum nominantur tres personae, absque dubio intelliguntur tres aliqui, quorum tamen unusquisque sit substantia rationalis naturae. Sed utrum sunt plures aut omnes una eademque substantia, nihil interest quantum ad proprietatem veritatemque personae. Cum ergo in divino esse intelligantur tres aliqui, scilicet, Pater, Filius, Spiritus Sanctus, quorum unusquisque sit substantia rationalis, licet tamen non sit nisi una substantia in divino esse: illud non faciet differentiam quoad veritatem personae: sunt ergo in divino esse plures personae secundum veritatem. Secunda ratio. Riccardus (lib. *De Trinit.*): proprietatem personalem dicimus, per quam quilibet est unus ab omnibus aliis discretus: si ergo paternitas et filiatio sunt huiusmodi proprietates; quia per proprietatem, quae est paternitas, est Pater unus ab omnibus aliis discretus; similiter et Filius per filiationem, etc.; sic Pater et Filius sunt differentes personali proprietate; ergo differentes personae secundum veritatem. Tertia ratio. Nihil aliud est persona divina quam habens divinum esse ex proprietate incommunicabili, quemadmodum et persona humana nihil aliud est quam habens humanum esse ex proprietate incommunicabili: sed in divinis est esse ex proprietate incommunicabili, quod convenit pluribus, quia sunt ibi plures habentes esse ex proprietate incommunicabili, scilicet, Pater, Filius, et Spiritus Sanctus; quia est ibi ens non ab alio, a quo alius; quae proprietas convenit soli Patri; similiter est ibi ens ab alio per generationem, a quo alius per processionem; quae proprietas convenit soli Filio; et est ibi ens ab alio per processionem, a quo non alius, scilicet Spiritus Sanctus: ergo in divino esse est pluralitas personarum secundum veritatem, cum aliud ad personarum veritatem non requiratur. » (*Sum.* part. I, quaest. XLIV.) Più profonda speculazione di questa, di certo non può darsi in un argomento così scabroso, nè, speculando, si potrebbe maggiormente rischiararlo. Onde giovi riferire anche la soluzione che dà delle contrarie ragioni, portando l'argomento ad una piena evidenza.

« AD OPPOSITUM. Triplex est differentia, scilicet differentia quae facit alietatem; differentia quae facit alteritatem; et differentia quae facit alio modo se habentem. Differentia secundum substantiam, facit alietatem, sive, aliud et aliud, vel alium et alium. Differentia secun-

um accidens, facit alteritatem, sive alterum et alterum; ergo differentia secundum existendi modum, facit alio modo se habentem: sed divino esse non est differentia secundum substantiam, quia non t ibi nisi substantia una; nec differentia secundum accidens, quia i non est accidens: ergo in divino esse solum est differentia quae cit alio modo se habentem: sed differentia personalis facit alium alium: ergo differentia quae est in divino esse, non facit differentiam personalem... Secunda ratio. In omnibus conveniunt Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, praeter ingenerationem, generationem processionem: sed ista non faciunt differentiam, quae faciat alium alium, quia solum faciunt differre secundum relationem; ergo lum per modum se habendi... Confirmatio vero apparens harum tionum haec est: quoniam una eademque persona potest alio et lio modo se habere: sed in divinis sola est differentia secundum odum se habendi, quia non est ibi differentia nisi secundum lationem, ut dicit Augustinus et Sancti omnes; ergo in divino se non est vere pluralitas personalis. Maior patet in persona minis, quoniam idem potest esse dexter et sinister respectu diersorum. Tertia ratio. Riccardus (lib. *De Trinit.*): persona secunm substantiam dicitur et substantiam significare videtur: si ergo Deo non est pluralitas substantiae; ergo nec est ibi vera pluralis personae. Quarta ratio. Boetius contra Nestorium (lib. *De duab. t. et una pers. Chris.*): persona est rationalis naturae individua substantia: ubi ergo erit indifferentia substantiae individuae, it et secundum veritatem indifferentia personae. Si ergo in Deo est differentia substantiae individuae rationalis naturae, in Deo est differentia personae: si ergo ponatur ibi personalis pluralitas, non men est vera; et quod individua substantia sit individua, patet, ia est una numero, ens per se, ab aliis distincta. Et si dicatur, uod datur illa definitio personae de persona creata, non de inreata; contra; quia Boetius loquitur ibi contra Nestorium, qui videbat personam Christi, et dicebat duas esse personas in Christo cundum duas naturas: sed persona Christi est persona increata; go definitio illa datur de persona increata. Quinta ratio. Ubi non t individuum rationalis naturae, ibi non est persona: sed in Deo n est individuum rationalis naturae; ergo in Deo non est persona; ergo nec personarum pluralitas secundum veritatem. Minor tet; quia individuum non est nisi ubi est invenire dividuum sibi pondens, quia individuum dicitur respectu dividui, sicut Sortes pectu hominis: sed in Deo non est invenire dividuum velut unisale, unde divinum esse non est universale, nec particulare; re-

linquitur ergo quod in divino esse non est esse personae. Sexta ratio. Augustinus (lib. *De Trinit.*) de inventione personae in divinis vult dicere, quod inventum est hoc nomen in divinis, scilicet, persona, non ut diceretur, sed ne taceretur: improprie ergo dicuntur tres personae in divinis. Septima ratio. Est ordo essentiarum, et est ordo personarum, et in quolibet illorum ordinum invenitur primum. Nam in ordine essentiarum invenitur prima essentia, scilicet divina essentia. Similiter in ordine personarum invenitur prima persona, scilicet, divina persona: sed de nobilitate primae essentiae est, quod non compatitur secum aliam essentiam, vel naturam; ergo de nobilitate divinae personae est, quod non compatiatur secum aliam personam: nullo ergo modo potest poni pluralitas personalis in Deo secundum veritatem; immo, una sola persona, sicut una sola essentia. Octava ratio. Cum dico Pater, dico naturam et pono personam divinam. Quod ergo haec persona generet et multiplicet se in aliam personam, aut hoc debetur ei ratione personae, vel naturae. Non ratione naturae, quia sic essentia generaret; quod est inconveniens: similiter nec ratione personae, quia non eo quo est Pater, generat, sed eo quo generat, est Pater; ergo non est in Patre aliquid ratione cuius haec persona generet et se multiplicet: sed ex hac generatione provenit pluralitas personalis; videtur ergo non esse in esse divino pluralitas personalis. Nona ratio. Persona in divinis aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem: si secundum substantiam; ergo differentia personae faciet differentiam essentiae; quod est inconveniens: si secundum relationem; ergo differentia personae non faciet alium et alium, sed alio modo se habentem solum: quod non faciet vere pluralitatem personae in Deo; ergo non est vera differentia personalis.

Solutio. Dicendum primo ad istud ultimum, secundum Riccardum (lib. *De Trinit.*): fideliter fatemur personas in divinitate secundum substantiam dictas, et substantiam significare; et plures ibi personas, et non plures substantias esse, quia sunt ibi plures habentes unum et idem esse indifferens: ex differenti proprietate unita itaque ibi est, iuxta modum essendi, unitas essentiae, quia unum indifferens est esse plures personae, quia plures existentiae. Verbi gratia, cum dico personam Patris, dico habentem divinum esse non ab alio, et a quo alius habet idem esse per generationem, alius vero per processionem. Cum dico Filium, dico habentem divinum esse idem ab alio per generationem, et a quo alius per processionem. Cum dico personam Spiritus Sancti, dico habentem idem esse divinum ab aliis, scilicet Patre et Filio, per processionem. Est

gitur idem esse Patris, et Filii, et Spiritus Sancti esse divinum; lifferentes tamen et incommunicabiles horum proprietates. Si ergo ihil aliud est esse personae quam habere esse rationalis naturae ex ncommunicabili proprietate; oportet necessario ponere, quod Pater st persona, et Filius est persona, et Spiritus Sanctus. Et quia est bi habere esse divinum ex tribus proprietatibus incommunicabilius; necessario oportet ibi esse tres personas: sic igitur patet, quod n divino esse pluralitas est personarum secundum veritatem. Seundum hoc ergo dicendum, quod licet persona substantiam dicat t secundum substantiam dicatur; non tamen unitas substantiae onit unitatem personae; nec pluralitas personae pluralitatem subtantiae. Sicut enim pluralitas substantiae non tollit unitatem peronae; ita nec pluralitas personae unitatem tollit substantiae. Unde Riccardus (lib. *De Trinit.*): cum dicuntur tres personae, intelliguntur res aliqui, quorum unusquisque sit substantia rationalis naturae: sed trum sunt plures substantiae, an omnes una eadem substantia, nihil nterest ad proprietatem veritatemque personae. Sicut enim esse ubstantialiter aliud et aliud, non tollit ubique veritatem personae; ic esse personaliter alium et alium, non scindit ubique unitatem ubstantiae: et per hoc patet solutio ad tertiam et quartam et ulimam rationem in contrarium. Tamen solutio ultimae rationis elius apparebit in sequenti solutione.

« Ad primam rationem in contrarium dicendum, quod duplex st differentia relationis, vel modi existendi: una est accidentalis, t haec non facit alium; alia est naturalis, et haec facit alium et lium; et ita differentia personae in natura rationali: et haec diferentia modi existendi est secundum rationem originis, secundum uod dicimus: iste habet naturam non ab alio, a quo alius; iste abet naturam ab alio per generationem; iste per processionem: ic enim ostenditur differentia secundum rationem originis naturae, quae est in habendo naturam ab alio. Haec autem differentia ecessario facit alium et alium: unde dicit Anselmus: impossibile st, nec intellectus capere potest, illum qui de alio est, esse illum e quo; et ideo haec differentia facit differentiam personarum in ivino esse. De prima vero differentia procedit ratio; non de ista: mmo, posito ordine originis, impossibile est quod illi duo sint nus; possunt tamen esse in unum: et per hoc patet solutio ad ecundam rationem. Ad quintam rationem dicendum, quod Ricrdus illam definitionem Boetii de persona, corrigit (lib. *De Trit.* c. 4) dicens, quod non est propria divinis personis; quia subntia proprie non est in divinis: substantia enim proprie dicitur

quia dat subsistere: sed proprietates illae quae faciunt et distinguunt personas, non dant subsistere personis, sed existere; et propter hoc dicit, quod personae rectius dicuntur existentiae quam substantiae; et in hoc proprie consideravit, quia in hoc nomine, existentia, exprimitur ordo naturae, sive originis. Unde existentia dicitur quasi exiens et existere, idest, ex esse, ut hoc quod dicitur ex esse, comprehendat esse ex alio alium, et etiam ex alio esse in alium; et secundum primum modum comprehendat existentia rationem personae; secundum modum secundum, rationem essentiae. Item dicit Riccardus: et consideravit quod non proprie erat individuum in divinis, quia in Deo non est universale, nec particulare; quia si particulare, esset in eo forma partita, et ideo nec individuum. Item, individuum dicitur respectu dividui; propter hoc loco eius quod est individua, posuit incommunicabilis, dicens: persona est rationabilis naturae incommunicabilis existentia. Dicimus tamen propter oppositionem, quod substantia potest dici a subsistendo; et sic proprie non convenit Deo: vel potest dici substantia magis large, scilicet, quasi ens per se, et sic convenit Deo, quod dicatur substantia: haec enim ratio est dignitatis substantiae, scilicet, quod sit per se stans et in se fixa. Similiter, individuum potest dici quod uni soli convenit, vel quod est unum solum: primo modo individuum convenit personis divinis, sed non essentiae divinae; quia essentia divina non convenit uni soli, immo tribus personis; et sic dicitur persona divina, individua substantia: secundo modo convenit individuum divinae essentiae, sed non personis, quia essentia est una sola; sed personis non convenit esse unum solum. Ad sextam rationem dicendum, secundum Boetium (lib. *De duabus naturis*, etc.) quod dicit originem huius vocabuli, *persona*, dicens, quod apud graecos idem erat *prosopon* quod persona: et *prosopon* dicitur a *pro*, quod est ante, et a *sopos*, quod est facies, quasi ante faciem; et sumebatur *prosopon* ab homine larvato, qui ponebat larvam ante faciem ad repraesentandam aliquam certam personam; et sic dicebatur persona a personando; unde persona in illa significatione dicebatur larvatum, vel repraesentativum alicuius certi; unde ab hoc erat nomen personae transductum. Sed alio modo (dicit ipse) dicitur persona rationalis naturae individua substantia; et sic proprie dicitur persona; quia dicit ipse: si persona in solis substantiis est, atque in his rationabilibus substantia quae omnis natura est, nec in universalibus, sed tantum individuis reperta, constat quod personae est definitio, rationalis naturae individua substantia. Primo ergo modo si accipiatur persona in divinis, transumptive

vel metaphorice dicitur; et sic loquitur Augustinus, scilicet, referendo ad originem huius nominis *personam;* tamen in quantum recipitur pro rationali substantia, potest dici ibi. Ad septimam rationem dicendum, quod pluralitas naturae ostendit imperfectionem naturae, vel essentiae personae; quia si haberet essentiam sibi consortem, quae non esset ipsa, vel ab ipsa, hoc esset imperfectio et defectus in ipsa, quia una deesset alii, sicut patet per auctoritatem Boetii supradictam. Sed hoc ostendit perfectionem personae et naturae divinae, cuius est personae quod habeat consortem personam; et hoc ratione summae charitatis, quae est in Deo: perfecta autem charitas non est in uno solo, immo necessario est in pluribus. Ad octavam rationem dicendum, quod hoc nomen Pater potest sumi addiective, vel substantive: addiective sumptum, non dicit hypostasim, sed substantive sumptum, quia dicit ens non ab alio. Si ergo sumatur addiective, sic, non eo quo est Pater, generat, sed eo quod generat, est Pater: si substantive, sic stat pro persona, et sic, eo quo est Pater, generat. » (*Sum.*, part. I, quaest. XLIV.) Se avesse letto questa sola quistione il Jourdain, si sarebbe ben guardato, io penso, dallo scrivere, che nell'Ales « chaque partie, considérée isolement, est depourvue d'originalité, en ce sens que la doctrine est presque toute entière empruntée aux Saints Pères, et à la tradition »; non potendo però negarsi che « l'ensemble a une incontestable grandeur. » E con la medesima vastità e profondità son trattate, più o meno, tutte le altre. In quanto all'*emprunter* ai Santi Padri e alla tradizione, chi non sa che, dopo la Scrittura, sono queste le fonti alle quali bisogna ricorrere? I nostri poi osservino quale differenza passa fra le trattazioni teologiche de' nostri antichi Dottori, e quelle che oggi consistono in riferire uno o due passi della Scrittura, uno o due testi di qualche Santo Padre, e basta!

E qui passandoci di tutto il restante che concerne l'argomento della Trinità, per non esserci consentito dallo scopo di questi studi l'allungarci maggiormente, aggiungeremo soltanto il carattere con cui nella sacra Scrittura vengono contraddistinte le due produzioni divine, cioè la generazione e la spirazione, onde si hanno le due persone della Trinità, il Figliuolo e lo Spirito Santo; quello generato dal Padre; questo spirato dal Padre e dal Figliuolo; tutti e tre un solo Dio. La prima dunque, in quanto manifesta e contrassegna la perfetta conoscenza divina, ci è fatta conoscere col carattere essenziale e distintivo di *Parola* e d' *Immagine*, ossia come formale espressione della conoscenza divina, ed espressione o rappresentanza

dell'oggetto concepito e presentato dalla medesima conoscenza. Ci vien fatto poi conoscere il carattere della seconda nel manifestare che essa fa il perfetto amor divino, il cui prodotto è un'aspirazione, un dono, un pegno risultante dallo stesso divino amore. Il prodotto della prima, ossia la Parola *(Verbum)*, l'Immagine *(Immago)*, è, e chiamasi Figliuolo di Dio; vero Figliuolo per vera e perfetta figliazione, in cui s'inchiude l'eguaglianza di sostanza col Padre, e con l'eguaglianza della sostanza l'unità assoluta di essenza: materia ampiamente trattata, oltre che da'santi Padri, Atanasio *(Orat. contra Arianos)*, Ilario *(De Trinitate*, lib. V-VIII), Ambrogio *(De Fide)*, Cirillo Alessandrino *(Thesaur. de Trinit.* e *Dialog. de Trinit.)*, e da San Tommaso (*contra Gentes*, lib. IV, cap. 7), ecc., dai moderni teologi, il Bade, il Knoll, lo Schwetz, lo Scheeben, ai quali potrà ricorrere lo studioso. Il prodotto poi della seconda è lo Spirito Santo. Siccome però il nome di spirito si dà anche ad esseri che non sono divini, e che non hanno la proprietà di persona, quindi viene sempre manifestato dalla Scrittura con aggiunti, che ne determinano il concetto e le personali proprietà; chiamandolo ora spirito di Dio, ora spirito del Padre, ora spirito di Gesù Cristo, ossia del Figliuolo: *Spiritus qui ex Deo est; Spiritus qui a Patre procedit; Spiritus Paraclitus, quem mittet Pater in nomine meo; Spiritum quem mittam vobis a Patre*, etc. (veggasi lo SCHEEBEN, *La dogmatique*, tom. I.) Per la quale denominazione di spirito, spirito di Dio, spirito del Padre, spirito di Gesù Cristo, che non si abbia ad intendere una semplice operazione di Dio nelle creature, specialmente quella che produce la vita naturale e soprannaturale, e molto meno la semplice direzione o impulsione impressa negli esseri ragionevoli; ma sì una sostanza spirituale, dalle creature, nelle quali risiede, affatto distinta; apparisce chiaramente e dal venir contrassegnato come causa libera e volontaria di tutti i doni che sono concessi agli uomini: *Haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult;* e dall'essere sempre presentato come distinto da tutti gli altri esseri della creazione; il quale, intelligentissimo, scruta i cuori, e fornito di volontà manda, approva, consola, viene e abita in noi.

Ora questo spirito divino, in quanto è un'aspirazione, un dono, un pegno dell'infinito amor di Dio, può considerarsi sotto tre aspetti diversi: o come la compiacenza che Iddio sente infinitamente di sè stesso, per ragione della suprema sua bontà e bellezza, e per conseguenza per ragione dell'unione perfetta della sua volontà col bene, da cui è pienamente compenetrata; e allora è un'aspira-

ione, un sospiro, in cui l'amore esala la fiamma di cui è infinitamente acceso: o come l'amor reciproco che passa tra il Padre e il Figliuolo, per la possessione che hanno in comune della suprema bontà e bellezza divina; e allora è l'esercizio ed il termine della loro società vivente, ed insieme il vincolo, il nesso, il pegno del loro eterno amore: o finalmente, in quanto che Dio amando infinitamente sè stesso come bene infinito, s'ama nell'istesso tempo come un bene infinitamente communicabile (contenendo il suo amore una infinita inclinazione a communicar la propria bontà, per cui è sovranamente liberale); e allora piglia la qualità di offerta, e l'effusione e il frutto di tale liberalità ed offerta è un dono; un dono, non solamente in quanto può essere da Dio communicato, o viene communicato ad altri di fuora, ossia alle creature; ma in quanto Dio lo communica eternamente a sè stesso; onde mentre lo communica come dono, è egli stesso il soggetto di tale sua communicazione, che lo riceve: per cui l'esser di dono communicato *secundum rationem liberalitatis*, è proprietà da eterno costitutiva dello Spirito Santo. Il primo modo di concepire la fecondità interna dell'amor divino, appartiene a' Padri Greci; le altre due, che fanno specialmente risaltare la tendenza, che è in Dio, a manifestar l'amore e il prodotto dell'amor suo, sono preferite dai Padri Latini: ma la terza non venne pienamente svolta nel sublime suo concetto, nè trionfò se non per il profondo studio fattone dalla scuola dell'Ales e di San Bonaventura, ossia la primitiva e vera scuola Francescana, a cui aderì anche Scoto.

Questa sublime dottrina teologica relativa allo Spirito Santo, si trova primamente in Sant'Agostino (lib. IV, V, VIII, *De Trinit.*); e l'Ales poi, quindi San Bonaventura, e appresso tutta la scuola Francescana, non escluso Scoto e i suoi seguaci, la fecero trionfare al tempo della Scolastica, tenendo più ristretta sentenza tutti gli altri Dottori. E la precisa formola di questa dottrina è la seguente: « Spiritum Sanctum, precise consideratum ad intra, esse proprie donum, quia a Patre et Filio liberaliter donatur sibimet-ipsis: est enim, amor, productus ipsarum personarum, et essentiae divinae, et hoc sufficit ad rationem doni. » (FABRI, *Disput. theolog. lib. I. Sentent.* Venetiis, 1619.) L'altra sentenza era, che lo Spirito Santo sia, sì certamente, un dono, essendo originariamente amore; e dono in cui vengono dati tutti gli altri doni; ma in quanto « ex vi suae productionis includit rationem actualem doni ad creaturas, vel saltem aptitudinalem; et secundum hanc rationem donabilitis creaturis, esse proprietatem constitutivam Spiritus Santi. » Ma i sostenitori di questa sentenza rispondeva con stringente logica

Scoto: questo non può stare; perchè « proprietas costitutiva di
rum personarum, est relatio ad intra, non ad extra; at illa don
tas creaturis est relatio ad extra; ergo illa non est constitutiva, n
est proprium personae Spiritus Sancti. » (Vedi il FABRI, loc. cit

Ma vediamo lo svolgimento fattone da San Bonaventura
distinzione X e XVIII del primo libro delle Sentenze. « An neces
ponenda sit » egli chiede (*Sent.* lib. I, dist. X, quaest. 1) « in di
persona procedens per modum liberalitatis? » E risponde: « Q
necesse sit ponere personam procedentem per modum liberalit
ostenditur hoc modo: perfectior est dilectio mutua quam reflex
perfectior adhuc mutua communicata quam non communicata;
talis, scilicet non communicata, videtur sapere amorem libidinos
ergo, si in Deo est summa dilectio et summa delectatio, et sum
beatitudo, non est ibi persona quae mutuo non ametur, neque
amor mutuus non communicetur: sed communicatio amoris m
est per liberalitatem; ergo, etc. Item, in his inferioribus duplex i
nitur modus producendi nobilis, scilicet, per modum naturae et
modum voluntatis: primo modo emanat filius a patre, secundo m
donum a datore: sed omne quod nobilitatis est in creatura,
attribuendum Deo; ergo, etc. Item, in Deo est ponere naturam
voluntatem; et sicut naturam perficit foecunditas, ita volunta
summa liberalitas; sed natura perfecta foecunditate persona
ducit aliam personam; ergo pari ratione voluntate perfecta l
ralitate producit aliam personam; et sic, etc. Item, omnes c
turae a Deo procedunt, aut per cognitionem, aut per voluntatem:
ante creaturarum productionem, ponere fuit in divinis emanatio
Verbi ab aeterno, in quo Pater omnia fienda disposuit; ergo
ratione necesse fuit emanare personam, in qua omnia vellet et
naret; sed talis procedit per modum liberalitatis; ergo, etc... Di
dum (ergo) quod in divinis est ponere tertiam personam proce
tem per modum liberalitatis, quae dicitur donum. Et ratio h
est perfectio dilectionis, perfectio emanationis, et perfectio vo
tatis; qua existente liberalissima, non potest non producere
sonam; sicut natura existente foecundissima, non potest
producere personam. »

Torna su l'argomento nella distinzione XVIII, dove conferma
lo Spirito Santo è un dono che Dio fa a sè stesso. « Cum Spi
Sancti proprium sit (egli dice) secundum rationem liberalitatis
cedere, et eius proprium erit, donum, vel donabile dici..... D
potest accipi et essentialiter et personaliter; sive, proprie et
muniter: tota enim Trinitas dat se, et tamen Pater et Filius pr

[d]ant Spiritum Sanctum... Potest igitur hoc, quod est datum, dici [c]ommunicatum ex liberalitate, et sic est commune toti Trinitati; [v]el ex liberalitate et auctoritate, et sic convenit Spiritui Sancto et Filio, qui habent subauctoritatem respectu Patris. Vel potest dici [d]atum ex liberalitate et auctoritate, non tantum communicatum, [s]ed etiam productum; et hoc proprium est Spiritus Sancti, cuius [p]roprium est procedere secundum rationem liberalitatis; et ita se[c]undum rationem doni, vel donabilis. Et hoc modo donum et datum [a]equivalent. » (Dist. cit. art. I, quest. 4.) Dipoi nella questione ap[p]resso dimostra direttamente, come questa proprietà di *donum*, sia [e]ssenziale e distintiva dello Spirito Santo da tutta l'eternità. Il [t]itolo è: « Utrum donabilitas, sive donum, sit proprietas distinctiva Spiritus Sancti? Et quod sic, videtur: dicit enim Augustinus (V *de Trinit.*): eo est donum quo spiritus; sed spiritus est proprietas di[s]tinctiva; ergo et donum. Item, Augustinus (XV *ibid.*), assignans [d]ifferentiam processionis Filii et Spiritus Sancti, hanc ponit, quod [i]lle procedit per modum nati; sed iste per modum doni: ergo si [h]aec differentia attenditur penes proprietates distinctivas, ut patet, [q]uia nativitas est proprietas Filii; ergo et donabilitas, sive donum, [e]st proprietas Spiritus Sancti. Item, hoc ipsum videtur ratione; quia [o]mnis proprietas, secundum quam persona differt ab omnibus aliis, [e]st personae proprietas distinctiva: sed donum inest soli personae Spiritus Sancti, et semper; ergo est proprietas eius personalis. Item, [p]roprietates in divinis sunt relationes; sed Augustinus dicit (V *de Trinit.*), quod relatio, secundum quam refertur Spiritus Sanctus [a]d Patrem et Filium, magis apparet in hoc nomine donum, quam in [h]oc nomine spiritus; ergo utraque est personalis.

« CONTRA. Nihil dicens respectum ad creaturas, est proprietas [d]istinctiva personae, quia omni respectu ad creaturam circum[s]cripto, tenet distinctio personalis: sed donum dicit respectum ad [e]um cui datur; ergo, etc. Si dicas quod non est proprietas secun[d]um comparationem quam habet ad creaturas, sed ad dantem; [p]ari ratione missio erit proprietas distinctiva, cum dicat respectum [a]d mittentem. Item, omnis proprietas distinctiva dicitur ab actu, [n]on ab habitu; unde Pater dicitur, quia generat, Filius quia ge[n]eratur, Spiritus vero Sanctus, quia spiratur: sed donum non dicitur [a]b actu donandi, sed ab habitu, alioquin diceretur ab aeterno: [e]rgo, etc. Item, nullius alterius personae proprietas distinctiva ac[c]ipitur in relatione ad creaturam, vel dicit respectum; sed donum [d]icit hoc: ergo non est proprietas distinctiva. Item, si donum est [p]roprietas distinctiva Spiritus Sancti, et eius notio, tunc ergo Spi-

ritus Sanctus et amor non est proprietas; quia si Spiritus San
amor est proprietas; ergo sunt septem notiones; quod est
communem opinionem omnium. Si dicas, quod eadem impor
per haec tria nomina; ergo videntur nomina synonima, ut M
et Tullius; quod est aeque magnum inconveniens; ergo, etc

Or ecco la risoluzione; vale a dire, che la ragione di d
proprietà dello Spirito Santo, in quanto procede eternament
Padre e dal Figliuolo. « Dicendum, quod ad hoc dixerunt
quod donum dupliciter est in divinis considerare; uno modo,
dicit respectum solum ad donatorem, et hoc modo dicit Augus
quod eo dicitur donum, quo procedit; et sic dicunt, quod d
est proprietas distinctiva Spiritus Sancti. Alio modo dicitur d
prout dicit respectum ad eum cui datur, et sic non dicit prop
tem distinctivam, sed consequens ad proprietatem distinctivam
illud non videtur posse stare: nam donum semper aliquam
parationem dicit ad eum cui datur. Intellecto enim quod n
donabilis alicui, impossibile est intelligere quod sit donum. E
pter hoc est aliter dicendum, sicut prius tactum est, quod d
praeter respectum quem importat ad dantem, importat resp
ad eum cui datur. Sed hoc potest esse tripliciter, vel secu
actum, ut quia datum; vel secundum habitum, ut quia dat
vel secundum aptitudinem, ut quia donabile: et iste respectus
coniunctus est primo, ut primus sine hoc non possit esse, n
telligi: immo de necessitate sequitur, si procedit per modum
quod sit donabilis; et ideo sequens respectus non aufert pri
quin sit proprietas distinctiva. Dicendum ergo, quod est prop
distinctiva ratione primi respectus, secundo respectui non
gnante, sed consonante.

« Ex hoc patet responsio ad primum, quia ille respectus
est, quod non potest circumscribi secundum aptitudinem ob
nationem per modum liberalitatis. Et patet quod non est sim
missione, quia dicit respectum secundum actum, non secu
aptitudinem. Ad illud quod obiicitur, quod proprietas disti
debet dicere actum, dicendum quod donum dicit duplicem
ctum, et ratione huius dicit comparationem ad duplicem a
ratione primi respectus, dicit actum processionis, ratione se
dicit actum communicationis. Primum actum importat in act
cundum in habitu: et ratione primi est proprietas distinctiva
ratione secundi. Ad illud quod obiicitur, quod in alia person
non est, respondet quidam, quod Spiritus Sanctus est tertia per
ideo nobis secundum rationem intelligendi immediatior, et ide

rietas eius sumitur in comparatione ad nos, non sic in aliis. Aliter
otest solvi per interemptionem; quia sicut donum respectum dicit
d creaturas, ita et haec proprietas, quae est Verbum, ut infra
atebit. Ad illud quod obiicitur de pluralitate notionum, dicendum,
quod Spiritus, amor, et donum eamdem proprietatem dicunt, ratione
differentem. Eamdem, inquam, notionem dicunt, quia dicunt com-
parationem ad idem, et dicunt eamdem emanationem, sed tamen
differenter eam nominant. Nam spiritus dicit eam principaliter per
comparationem ad vim producentem, quae est vis spirativa; amor
principaliter quantum ad modum emanandi, quia ut nexus; donum
vero quantum ad respectum consequentem. Et similiter emanatio-
nem Verbi contingit tripliciter significari, scilicet per hoc nomen,
Filius, Imago et Verbum; quia a vi naturae, Filius; quia per mo-
dum expressum, Imago; quia aliis expressivum, ideo Verbum. Simi-
liter, a vi spirativa, Spiritus; quia per modum nexus, Amor; quia
nos natus connectere, Donum. Et sic patet, quod una est notio aliter
et aliter nominata secundum rationes consequentes; ideo non est
ibi synonimia. » (*Sent.* lib. I, dist. XVIII, quest. V.)

Da questi tratti che abbiamo riferiti, or di questo or di quel-
l'altro punto dal trattato *De Trinitate*, secondo l'esposizione fat-
tane da' due nostri insigni Dottori, il lettore può giudicare dell'im-
mensa e profonda dottrina che si contiene nelle opere loro, e quale
soddisfazione abbia a provare chi di proposito tolga a studiarle, e
come sia impossibile che, ripigliando un tale studio, non avvenga un
solenne ristoramento delle nostre scuole, che ci condizioni alla grande
missione, che dal lato della scienza dobbiamo compiere nella Chiesa.
E il *Breviloquium* di Frate Gherardo n'è ottima guida, avendo
egli compendiate stupendamente le dottrine e le opinioni dell'uno
e dell'altro, o diciamo meglio, di quella maravigliosa scuola che
fu gloria sì grande del medio evo. Ora poi accenneremo la teoria
teologica rispetto agli attributi divini; dei quali, secondo il metodo
del Nostro, è questo il luogo proprio dove parlarne; cioè, dopo
l'esposizione della dottrina sopra la Trinità: imperocchè, in prima
questa assoda e perfeziona la conoscenza naturale che abbiamo di
Dio; secondo, aggrandisce la soprannaturale; terzo, ci aiuta a meglio
conoscere l'ordine soprannaturale del mondo, che tutto su questo
domma posa e si eleva. Per esempio, gli elementi più essenziali della
conoscenza naturale di Dio sono, che è un Dio vivente e personale,
perfettissimo in sè stesso e a sè stesso sufficiente, e che, se opera
al di fuori, ciò fa con pienissima ed infinita libertà, mostrando una
potenza, una sapienza e una bontà senza confini. Ora il domma delle

tre persone nell'unità della natura divina, e delle loro produ
infinite ad *intra*, ci fornisce una luce maravigliosa per meglio
tendere le suddette verità naturali. E così si dica di molti
punti non meno importanti; per esempio, dei rapporti che pas
tra Dio e le creature; di Dio in quanto oggetto di piena beatitu
e di glorificazione, ecc. (Veggasi lo SCHEEBEN, *La dogmatique*,
tom. I). Giovi intanto chiudere queste brevi annotazioni col segu
sunto dilucidativo di tutta la dottrina rivelata intorno alla Tri
del nostro D'Acquisto.

« Dio è: egli ha la ragione di essere nell'assoluta radicalità
stesso suo essere; egli è perchè è, ed è colui che è: *Ego sum*
sum. L'essere suo è semplicissimo nell'assoluta sua aseità: av
la ragione di essere nello stesso suo essere, anzi essendo egli l
gione del suo essere, egli è da sè: essendo da sè, è eterno, p
essendo l'esser suo ragione dello stesso essere, sempre è; perciò
ebbe principio, nè ha fine; anzi nell'essere da sè è impossibile il
cipio ed il fine: non avendo nè principio nè fine, è immenso, p
il principio e il fine sono condizioni di misura: essendo imm
e privo di misura, è infinito; perchè l'essere senza misura no
confini. Dio dunque è eterno, è immenso, è infinito; e l'eternità,
mensità, l'infinità sono l'essere eterno, immenso, infinito. Ess
Dio essere eterno, immenso, infinito, è realità assoluta; ed ess
assoluta realità, è assoluta perfezione: essendo assoluta perfez
nulla a lui può mancare; e come che è eterno, immenso, inf
tutto è da lui, e fuori di lui è impossibile qualunque essere,
indipendente. Dunque tutta la reale, infinita, immensa ed e
perfezione si contiene ed emana dalla radicalità dello stesso e
perfettissimo.

« Questo essere perfettissimo ha solamente tre modi di sussis
che contengono tutta la perfezione dell'essere assoluto, e che
della stessa necessità, della quale è l'essere a sè stesso: fuo
queste tre sussistenze, non ve ne ha altra possibile. Ogni mo
sussistere dell'essere assoluto, è una persona; perciò tre sono
vine persone, nè possono essere più o meno di tre. Alla prima
sona, si dà il nome di Padre, la seconda si chiama Figlio, la te
dice Spirito Santo: sono dunque tre persone divine in unica e
plicissima essenza. Il Padre è ingenito, il Figlio generato, lo S
Santo procedente dal Padre e dal Figlio. La processione dello S
Santo dal Padre e dal Figlio è di quella stessa necessità, p
quale il Figlio è generato, ed il Padre ingenito: e la innasci
del Padre, la generazione del Figlio, e la processione dello S

Santo, sono della stessa necessità, della quale è la perfezione dell'essere assoluto ed eterno.

« Or l'essere infinitamente perfetto di necessità è infinitamente vivo: il concetto della vita infinitamente perfetta contiene una forza infinitamente perfetta, ed una intelligenza infinitamente viva e perfetta, ed una felicità infinitamente perfetta e viva: perchè infinitamente intelligente e viva, penetra e conosce tutta la infinità e perfezione della forza; e perchè infinitamente si compiace della infinita perfezione, perciò Dio è felicissimo e beatissimo. Dio dunque, semplicissimo nell'esser suo, è forza infinitamente viva, intelligenza infinitamente sapiente, amore infinitamente beato: un modo di sussistere dell'essere eterno è la forza infinitamente perfetta; un altro modo di sussistere è la intelligenza infinitamente sapiente; ed un terzo modo di sussistere è l'amore infinitamente beato: perciò si danno nell'essenza divina tre modi di sussistere, uno realmente distinto dall'altro, che sono le tre divine persone.

« In ogni persona divina si devono perciò distinguere la personalità e l'essenzialità della stessa personalità: la essenzialità della prima personalità è riposta nella radicalità della forza infinita, e la personalità nell'attualità della forza, la quale non è mai in potenza, ma sempre in atto, che è il modo proprio di sussistere della stessa forza; e siccome immensa, infinita ed eterna è la essenzialità e l'attualità della forza, è in sè stessa e per sè stessa completa, il cui complemento è l'attualità infinita, nascente dalla infinita essenzialità: quindi non può esser resa completa da altra forza, perchè infinita, e perciò incapace di aumento, o di diminuzione: onde l'essere assoluto ha necessariamente questo modo di sussistere, che è la sua prima personalità; e siccome la essenzialità della forza è la prima sussistenza dell'essere reale, e non è da altro prodotta, perciò la prima persona è ingenita.

« Dall'intimo seno della realità della forza infinita è generata la intelligenza infinita, la quale senza la realità della forza infinita, che è il principio generante, non potrebbe essere. Questa intelligenza è infinita, come infinita è la forza generante, della quale è intelligenza: questa intelligenza è il secondo modo di sussistere dell'essere assoluto, e la seconda persona, la cui essenzialità consiste nella virtù infinita d'intendere, e la personalità nell'attualità d'intellezione, la quale non è mai in potenza, ma è sempre atto; ed è il suo modo proprio di sussistere, che penetrando la realità della forza infinita e la sua attualità, diviene immagine perfettissima del Padre e della sostanza di lui; ed essendo attualità d'in-

telligenza infinita, è incapace di ulteriore complemento, perciò è infinitamente completa ed infinitamente perfetta, ed è la persona del Figlio.

« Dal Padre e dal Figlio procede di necessità la terza persona cioè lo Spirito Santo: e come di necessità procede dall'una e dall'altra, non è possibile che proceda o dal solo Padre, o dal solo Figlio; poichè dati due termini in reale relazione, cioè una perfezione conoscibile, ed una intelligenza conoscente, necessariamente deve risultarne un godimento, il quale è sempre relativo, e proporzionato alla natura ed alla qualità dei due termini, dai quali procede. Questo pronunziato è necessario, nè ammette replica: quindi non può esistere godimento, se esiste il solo primo termine, o se esiste il solo secondo termine. Ciò posto, il Padre ed il Figlio sono i due termini realmente fra loro distinti, ma intimamente uniti nella radicalità semplicissima dell'essenza divina. Il Padre essendo forza infinita, infinitamente viva ed infinitamente perfetta; il Figlio essendo intelligenza infinita, infinitamente viva ed infinitamente perfetta, la quale, penetrando tutta l'immensa perfezione, e realità della forza infinita, tutta la comprende e la intende nella sua eterna radicalità; risulta indi di necessità un godimento ed un amore proporzionato ai due termini, i quali essendo infiniti ed infinitamente perfetti, infinito ed infinitamente perfetto è il godimento e l'amore; il quale essendo comune al Padre ed al Figlio, perchè procedente dall'uno e dall'altro, è il vincolo di amore infinito e perfettissimo di entrambe le divine persone; e perchè procede ed è spirato dal Padre e dal Figlio, è la terza sussistenza dell'essenza divina, detta Spirito Santo: lo Spirito Santo adunque è la terza persona della Triade sacrosanta. La essenzialità di questa persona consiste nel godimento infinito risultante dalla relazione reale del Figlio col Padre, e la sua personalità nell'attualità dell'amore infinito, che è il suo vero modo di sussistenza; ed essendo attualità di amore infinito, è in sè infinitamente completo ed infinitamente perfetto; perciò è impossibile un ulteriore complemento, ed una ulteriore perfezione. Persona perfetta è il Padre, persona perfetta è il Figlio, persona perfetta è lo Spirito Santo.

« Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo essendo persone perfette, una non può confondersi coll'altra, ma sono realmente fra loro distinte: *distinte*, perchè l'una non è l'altra: *realmente*, perchè il modo reale di sussistere, che è la persona del Padre, è attualità di forza infinita e perfettissima; il secondo modo di sussistere, che è la persona del Figlio, è attualità d'intelligenza infinita ed infinita-

mente perfetta; il terzo modo di sussistere, che è la persona dello Spirito Santo, è attualità di amore infinito ed infinitamente perfetto: sono dunque tre attualità distinte della stessa semplicissima natura divina, ognuna delle quali è infinita ed infinitamente perfetta; e perciò un infinito non ammette altro infinito nell'attualità perfettissima del suo sussistere: quindi esistono relazioni reali tra le divine persone: la paternità è la relazione che ha il Padre col Figlio, la figliazione è la relazione che ha il Figlio col Padre, la spirazione passiva è la relazione, che ha lo Spirito Santo col Padre e col Figlio, dai quali origina la spirazione attiva.

« Il mistero della Trinità essendo un dogma fondamentale della Religione cristiana, e di una suprema ed assoluta importanza, è indispensabile renderne sempre più chiara la sua conoscenza, onde levarsi quei dubbi, che suole mettere innanzi la miscredenza.

« L'essenza divina è infinitamente perfetta: è questa una verità suprema ed assoluta: l'essenza divina è unica, identica e semplicissima; ella perciò è il centro infinito, eterno ed assoluto di una forza infinita, che sussiste in una infinita attualità; di una intelligenza infinita, che pure sussiste in una infinita attualità, e di un amore infinito, che sussiste anche esso in una infinita attualità: ma la forza, la intelligenza e l'amore sono nella sostanza la semplicissima, unica ed identica natura divina; talchè la forza è identica alla intelligenza ed all'amore, come l'intelligenza e l'amore sono identici alla forza.

« Ma la forza, considerata come forza, ha il proprio suo termine, la sua propria fecondissima attualità, che è il peculiare suo modo di sussistere, in che si ripone la sua personalità. L'intelligenza, considerata come intelligenza, ha anch'essa il proprio suo termine, la sua fecondissima attualità, che è il peculiare suo modo di sussistere, in che consiste la sua personalità. L'amore, considerato come amore, ha pure il proprio suo termine, la sua fecondissima attualità, che è il peculiare suo modo di sussistere, che costituisce la sua personalità: e come infinita è la forza, la intelligenza e l'amore, così infinite sono le peculiari loro attualità, i modi di sussistere, cioè le loro personalità.

« Intanto l'attualità infinita della forza, che costituisce e caratterizza la prima persona, essenzialmente è intelligente e beata; la quale perchè è infinita, è incomunicabile nella sua attualità, e perciò vera e perfetta persona. Similmente l'attualità infinita della intelligenza, che costituisce e caratterizza la seconda persona, è essenzialmente viva e beata; e perchè infinita, è incommunicabile nella

sua attualità, perciò anche essa è persona vera e perfetta. Parimenti l'attualità infinita dell'amore, che costituisce e caratterizza la terza persona, è essenzialmente viva ed intelligente; e perchè infinita e incomunicabile nella sua attualità, perciò pure essa è persona vera e perfetta. Unica, semplicissima sostanza in tre attualità infinitamente perfette, fra di esse realmente distinte; poichè il termine e l'attualità della forza non è il termine e l'attualità della intelligenza, nè il termine e l'attualità della intelligenza è il termine e l'attualità dell'amore: la forza però è consostanziale alla intelligenza ed all'amore; l'intelligenza consostanziale alla forza ed all'amore; l'amore consostanziale alla intelligenza ed alla forza; la forza, l'intelligenza e l'amore sono l'unica, identica e semplicissima sostanza divina sussistente in tre divine persone. Ogni persona in cielo, cioè nel regno della verità, testimonia la propria personalità, e testimoniando la propria personalità, testimonia in sè l'unità della natura, perchè essa si trova nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo: *Tres sunt, qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.* (I. JOAN. V, 7)

« Abbiamo distinto in ogni persona divina la personalità e la essenzialità della personalità: abbiamo detto essenzialità, e non essenza, perchè la essenza divina è unica e semplicissima, e perciò indivisibile, comunicabile però a tutte e tre le Persone: la essenzialità della personalità si applica al principio qualificativo della persona, ossia alla ragione del modo di sussistere. Il principio qualificativo della personalità del Padre, è la forza infinitamente perfetta dell'essere unico e semplicissimo: il principio qualificativo della personalità del Figlio, è la intelligenza infinitamente perfetta dello stesso essere unico e semplicissimo: il principio qualificativo della personalità dello Spirito Santo, è il gaudio infinitamente perfetto dello stesso essere unico e semplicissimo; il quale nella sua identica semplicità è insieme forza infinita, infinita intelligenza, ed infinito amore, che ama e si compiace di sè stesso, in sè stesso, e per sè stesso; perciò nella divina essenza è identica la forza infinita alla intelligenza ed all'amore; la intelligenza infinita alla forza ed all'amore; l'amore infinito alla forza ed alla intelligenza: segue da ciò, che tutto il Padre è nel Figlio e nello Spirito Santo; tutto il Figlio nel Padre e nello Spirito Santo; tutto lo Spirito Santo nel Padre e nel Figlio, perchè consostanziali sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

« Avvi però fra le divine persone un ordine di origine, il quale consiste in ciò, che una persona in riguardo alle altre ha la ragione

di principio, e perciò si considera come prima. Ciò che è ed ha il Padre, lo ha da sè e non da altro, ed è principio senza principio; perciò ingenito: ciò che è ed ha il Figlio, lo ha dal Padre, ed è principio dal principio; e perciò generato: ciò che è ed ha lo Spirito Santo, lo ha dal Padre e dal Figlio; e perciò procedente dal-'uno e dall'altro. Il Padre in ordine di origine è principio senza principio, perchè la realità infinitamente viva si considera la prima nell'essere eterno; poichè senza realità non può concepirsi attributo, o altro che sia: perciò l'Essere eterno ed infinito non ha principio, essendo esso il principio senza principio. Il Figlio è principio dal principio, perchè generato dalle intime viscere della infinita realità ingenita; talchè senza la infinita realità viva ed attiva non esisterebbe intelligenza infinita. Lo Spirito Santo ha per principio il Padre ed il Figlio, dai quali necessariamente procede; poichè data la realità viva ed attiva ed infinitamente perfetta, e la intelligenza infinita, che tutta la penetra e la conosce, di necessità deve darsi un gaudio, un amore infinito. Ma come l'essere infinito è eterno, eterna è la sua immensa perfezione e tutto ciò che è nello stesso essere: perciò eterno il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito Santo; e se eterno il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, perciò increato il Padre, increato il Figlio, increato lo Spirito Santo: se eterno ed increato il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, perciò immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo: se eterno, increato, immenso è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, una persona non è prima, o dopo dell'altra; una maggiore, l'altra minore; e quindi onnipotente, intelligente e beato è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

« Essendo la divina essenza una e semplicissima, le tre divine persone sussistono nella identica radicalità della stessa essenza; sono perciò di necessità uguali; e siccome per la unità ed identità dell'essenza, nella persona del Padre vi ha la intelligenza del Figlio e la carità dello Spirito Santo; nella persona del Figlio la forza del Padre e la carità dello Spirito Santo; nello Spirito Santo la forza del Padre e la intelligenza del Figlio; perciò il Padre è Dio e Signore, Dio e Signore è il Figlio, Dio e Signore è lo Spirito Santo: non sono però tre Dii e Signori, perchè unica e semplicissima è la atura, di che esse persone partecipano: il Padre è Dio per la circumsessione, in quanto nella persona del Padre vi ha il Figlio e lo Spirito Santo, cioè tutta la divinità; così è nel Figlio e nello Spirito Santo; perciò non sono tre Dii, perchè non sono tre divinità, ma una sola divinità; e perchè tutta trovasi nel Padre, per questo

riguardo il Padre è Dio; e perchè tutta trovasi nel Figlio, p
stesso riguardo il Figlio è Dio; e perchè tutta trovasi nello Sp
Santo, per il medesimo riguardo lo Spirito Santo è Dio. Così
menso, onnipotente, sapiente, buono è il Padre; immenso, onr
tente, sapiente, buono è il Figlio; immenso, onnipotente, sapi
buono è lo Spirito Santo: non sono però tre immensi, onnipot
sapienti, buoni; perchè la stessa indivisa natura, immensa, on
tente, sapiente e buona è in ognuno di essi, i quali non sono
tre modi di sussistere della stessa unica natura, che risiede
trova tutta, e si manifesta nel Padre, nel Figlio e nello S
Santo: onde l'ordine, che avvi tra le tre divine persone non
di dignità, nè di tempo; ma solamente di origine, in quanto i
glio emana dal seno del Padre, lo Spirito Santo procede dal I
e dal Figlio; perciò devonsi ammettere due sole processioni, e
tro relazioni reali.

« Ogni processione divina fonda due relazioni; l'una da
del principio, da cui comincia la processione, e l'altra dalla
in cui si termina la relazione: e siccome due processioni si d
in Dio, così devono esservi quattro relazioni, cioè la paterni
figliazione, la spirazione attiva e la passiva. La paternità è ci
cui il Padre si riferisce al Figlio; la figliazione è la relazion
la quale il Figlio si riferisce al Padre; la spirazione attiva è q
per cui la prima e la seconda persona si riferiscono alla t
la spirazione passiva è quella per la quale la terza persona
ferisce alla prima ed alla seconda. Le relazioni si fondano
processioni, come le processioni hanno la loro origine nella imn
ed infinita fecondità della divina natura. Dalle relazioni hann
gine le nozioni, che sono cinque, per le quali s'intende quella
ticolar maniera, con cui una persona divina si distingue dall'
Le nozioni, per le quali il Padre si distingue dal Figlio e
Spirito Santo, sono l'innascibilità e la paternità; quella per la
il Figlio si distingue dal Padre e dallo Spirito Santo, è la f
zione; la spirazione attiva distingue il Padre ed il Figlio dall
rito Santo; e la spirazione passiva è quella, che distingue lo
rito Santo dal Padre e dal Figlio. La base su cui si fonda
distinzioni delle divine persone, è la loro personalità.

« La persona non è che una sostanza intelligente completa,
communicabile ad un'altra come a suo supposto, dalla quale p
esser resa completa: le tre sussistenze della semplicissima ed
natura divina, essendo persone, sono incommunicabili riguard
loro rispettiva personalità. Infinita, eterna ed immensa è la

essenzialmente viva della divina natura, perciò infinitamente completa è nel suo modo di sussistere; essendo infinitamente completa, non ammette ulteriore perfezione; ciò che sarebbe impossibile; perciò si rende da sè incommunicabile ad un altro che potrebbe perfezionarla ulteriormente: altronde l'infinito non avendo limiti, non ammette altro essere fuori di sè. La intelligenza nella attualità del suo intendere è egualmente infinita ed eterna; perciò infinitamente ed eternamente completa e perfetta nel suo modo di sussistere; quindi non può communicarsi ad altra intelligenza, dalla quale potrebbe essere ulteriormente perfezionata, non potendosi fuori di lei concepire altra intelligenza da essa indipendente. La carità nella sua attualità è parimenti infinita ed eterna, e quindi infinitamente ed eternamente perfetta e completa, nè può avere aumento di perfezione da altro essere, a cui potrebbe communicarsi; perciò è anche incommunicabile, perchè infinitamente completa è nel suo modo di sussistere. Sono dunque tre persone divine realmente fra di esse distinte, e non possono in verun modo confondersi: in esse si dà la vera e perfetta personalità, e tutte le altre personalità fuori le tre divine sono imperfette, perchè finite; le quali per ciò stesso hanno almeno la possibilità di essere ulteriormente perfezionate; giacchè non ripugna il communicarsi ad altri esseri, che possono accrescere la loro perfezione, laddove essendo le divine persone infinite ed infinitamente perfette, è impossibile una maggiore perfezione, che loro venga per la communicazione ad un altro essere.

« Perfettissima ed infinitamente completa è la persona del Padre, perchè la forza è infinitamente intelligente ed infinitamente si compiace e si ama; perfettissima ed infinitamente completa è la persona del Figlio, perchè la intelligenza è infinitamente attiva ed infinitamente si compiace e si ama; perfettissima ed infinitamente completa è la persona dello Spirito Santo, perchè la carità è infinitamente attiva ed intelligente; e ciò perchè nella essenziale radicalità dell'essere divino la vita, la intelligenza e la carità sono sostanzialmente identiche nella assoluta semplicità dello stesso essere.

« Quantunque le tre divine persone fossero consustanziali nella natura, pure, perchè persone, sono realmente distinte, ed essendo realmente distinte, sono incommunicabili. Ogni persona divina nel suo modo di sussistere non può communicarsi con altro modo di sussistere, da cui possa ritrarre perfezione e compimento. La forza infinita è sempre in atto, ed è impossibile che sia in potenza: perchè l'atto essendo infinito ed eterno, è sempre presente a sè stesso; perciò esclude il *fu* ed il *sarà:* or l'atto essendo infinito ed eterno,

e l'infinito e l'eterno essendo anche immenso, esclude qualunque communicabilità, perchè il complemento è impossibile nell'infinito, nell'eterno e nell'immenso.

« L'infinita intelligenza anch'essa non è mai in potenza, ma sempre in atto, il quale attinge radicalmente e sostanzialmente l'infinita perfezione della forza, e la riflette in sè, per cui è immagine perfettissima e Verbo del Padre; e questo atto, sì perchè emana dalla intelligenza infinita, sì perchè comprende l'infinita perfezione della forza infinita, è infinito, eterno ed immenso; e quindi esclude qualunque communicabilità, perchè è impossibile aumento nell'infinito, nell'eterno e nell'immenso.

« L'infinito amore, che è la terza persona, nel suo modo di sussistere è atto purissimo non mai in potenza, ma sempre atto infinito, eterno ed immenso; il quale per la sua infinità, eternità ed immensità non ammette communicabilità, che anzi gli repugna. Dunque i tre modi di sussistere, che sono le tre personalità dell'unica e semplicissima natura divina, e che sono l'uno dall'altro realmente distinti, e perciò inconfusibili, sono per questo riguardo, cioè come modi di sussistere, persone infinite, eterne ed immense, e perciò l'una incommunicabile alle altre, perchè vere persone; quantunque nell'ultima radicalità del loro sussistere fossero l'unica, identica e semplicissima natura divina: perciò un Dio in tre persone divine: il Padre ingenito, il Figlio generato dal Padre, lo Spirito Santo procedente dal Padre e dal Figlio: dunque un Padre, un Figlio, uno Spirito Santo, e fuori di queste tre persone non se ne può dare altra, anzi non se ne può concepire; e qualunque concezione potesse farsi, che esprima realità e perfezione, si trova eminentemente in una, o in un'altra, o in tutte le tre persone.

« Le persone divine, quantunque fra di esse realmente distinte, non sono però separate, poichè la essenza radicale delle stesse persone è unica, identica e semplicissima, che a tutte tre è comune, e per la quale sono consostanziali: quindi implica contraddizione esistere separate le tre persone divine, come implica contraddizione l'esistenza di tre Dei. È dunque necessario, che esista un solo Dio; è necessario essere un solo Dio in tre divine persone realmente distinte, ma non separate, perchè necessario è, che l'unica e semplicissima natura divina sussista in tre soli modi, da cui è espressa l'infinita, eterna ed immensa perfezione della divina natura: onde le persone divine non possono essere meno di tre, nè più di tre.

« Non possono essere meno di tre senza distruggere la perfezione infinita della divina natura. Se togliete la prima persona, avete

ato la forza onnipossente e la base della realità; e perciò oltre rendere imperfetta la divina natura, la seconda persona manche-bbe del suo principio, e la infinita intelligenza non potrebbe sus-tere, mancando il principio generante: tutt'al più potrebbe sup-rsi una sterile idealità senza atto; se pure questa supposizione se possibile. Se levate la infinita intelligenza, ossia il secondo ido di sussistere alla divina natura, allora voi avreste una forza ca, oscura e fatale, incapace a concepire intento, o disegno, ed a esto riguardo l'essenza divina mancherebbe di questa perfezione. più, se levate o l'una, o l'altra persona, mancherebbe il terzo ido di sussistere, cioè il gaudio e l'amore; poichè il gaudio, l'amore mpossibile che proceda solamente dall'una persona, o solamente ll'altra, cioè, o dalla sola forza infinita, o dalla sola intelligenza: sola forza, non conoscendo la propria realità e perfezione, non trebbe compiacersi di sè stessa, che non si conoscerebbe: la sola elligenza non darebbe gaudio ed amore, perchè mancherebbe a la perfezione conoscibile, dalla cui cognizione procede il gaudio l'amore. Or essendo il gaudio e l'amore un risultato necessario lla reale relazione delle due persone, mancando l'una, o l'altra, n potrebbe sussistere la terza. Se finalmente togliete la terza, ciò e non si può, ammesse le due prime, mancherebbe all'essere infi-amente perfetto la felicità, e perciò una perfezione; e mancando a perfezione, l'essere divino non sarebbe infinitamente perfetto; n essendo infinitamente perfetto, non sarebbe Dio; ciò, che è im-ssibile: dunque le persone divine non possono essere meno di tre.

« Non possono essere più di tre; giacchè tutta la perfezione inita e reale si contiene nelle tre sussistenze: al di là di questa rfezione e realità, non ve ne ha altra concepibile e possibile: za onnipossente reale, sempre atto infinito ed immenso di vita inita, e non mai in potenza; intelligenza reale infinita, sempre in to d'intellezione infinita e non mai in potenza; godimento ed ore infinito reale, sempre in atto beatissimo e non mai in po-nza; essere infinitamente onnipotente, infinitamente intelligente, initamente beato, sempre atto vivissimo, purissimo, semplicissimo, initamente, eternamente, ed immensamente perfetto. Concepite, se sarà possibile, altra realità, altra perfezione, che non si contenga inentemente in queste tre sussistenze della natura divina: quindi mana ragione è costretta di ammettere in Dio tre sole persone, plicando ripugnanza il concepirne meno, o più di tre; dunque il tero della augustissima Trinità non solo non è contro la ra-ne umana, anzi la perfeziona, completa l'esercizio di lei, e dà

al suo sviluppo una immensa espansione ed una veduta di ciò è e può essere.

« Tutto ciò che l'umana ragione può concepire è forza rea viva intelligenza che intende e conosce; godimento, piacere, amo felicità: fuori di ciò non avvi altra cosa concepibile. Or tutto che si concepisce, e si può concepire, si trova ed è eminentemen essenzialmente e sostanzialmente nelle tre sussistenze dell'ess assoluto: e quanto avvi di reale e di perfetto nelle creature e stenti e possibili, non è che l'effetto della forza infinita, della i nita intelligenza e della infinita carità, tanto se si ha riguardo creature ragionevoli che sensitive, organiche ed inorganiche, n quali si trova forza come base del loro esistere, intelligenza, s sitività, organismo, come modi specificativi.

« Potrebbe taluno dire: il bello, il sublime non si trovano c tenuti nelle tre sussistenze della divina natura; perciò può con pirsi una quarta perfezione, che può originare da una quarta s sistenza. Il bello trae la sua prima e radicale origine dalla Trin nella Unità, talchè senza la Trinità nell'Unità il bello non sare possibile.

« Il tipo generale del bello si compone di tre elementi ess zialmente e radicalmente; cioè di forza, che è la base del be d'intelligenza, principio di disegno; e di legame tra la forza e intelligenza: nella unità del legame si congiungono i due estrem risulta il caratteristico del bello, base del puro piacere, in ch ripone la vita del bello. I fenomeni poi della forza, sotto l'infor zione del disegno e dell'armonia, producono le diverse specie bello. Il concetto di bene realizzato dalla volontà, o ciò che val stesso, il concetto, ossia l'atto della intelligenza unito alla fo vale a dire alla volontà, vi dà il bello morale. Un aggregato ar nico, cioè un'armonia d'intelligibilità unita alla forza, dà per sultato il bello fisico, il quale sempre genera un piacere: il b dunque considerato oggettivamente non è una cosa fuori le sussistenze, che anzi senza di esse il bello non sarebbe possil Dunque la prima originale e tipica possibilità del bello, suss nella Trinità delle persone nell'unità della natura, dove sussist bello immenso, eterno ed infinito.

« Il sublime consta dei medesimi elementi, dei quali si comp il bello: nel bello gli elementi sono definiti, nel sublime uno d elementi, o tutti e due, hanno il carattere indefinito, cioè, o la fo o il disegno. Tanto nel sublime, quanto nel bello, secondo la pr lenza di un elemento sopra l'altro, si danno diverse gradazioni.

dunque trino nelle persone, ed unico nella natura, è il tipo originale del sublime e del bello. Egli è forza infinita, ed infinitamente perfetta; egli è intelligenza infinita, ed infinitamente perfetta; l'una e l'altra sostanzialmente unite: dal quale nesso procede un gaudio egualmente infinito ed infinitamente perfetto, che è la espressione reale del sublime e del bello infinito. Dio coll'atto creativo, in cui concorrono le tre divine persone, dando l'essere alle creature, dà forza, disegno che congiunge colla forza, e risulta l'essere della creatura, nella quale avvi l'immagine della forza infinita, della infinita intelligenza, dell'infinito legame, e la materia del sublime e del bello, che viene in essa veduta da una potenza conoscente.

« Or siccome non avvi creatura di qualunque natura essa sia, che non consti di forza e di disegno, connesso e legato colla forza, così ogni creatura è la manifestazione della Trinità delle persone nella unità dell'essenza divina; giacchè la forza ed il disegno formano una sola natura nella unità del legame: *Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum:* poichè qualunque siasi creatura è un effetto della potenza del Padre, della sapienza del Figlio e della bontà dello Spirito Santo. Non è pertanto la sola forza, che costituisce l'essenza della creatura, nè la sola idealità; ma la idealità congiunta sostanzialmente colla forza; e perciò il legame reale esprime in sè l'unità e la virtù della creatura, la quale unità e virtù è la espressione e la manifestazione della idealità incarnata nella forza, e della forza connaturata colla idealità, che è la legge della forza; e quindi si ha il principio della connessione e dell'armonia, giacchè gli esseri per la intelligibilità si toccano, e per la forza fra loro communicano. La Trinità adunque delle divine persone nella unità della natura, è la reale possibilità di tutte le creature e della loro armonia, e la loro reale esistenza ne è la manifestazione.

« Per ciò è che il mistero dell'augustissima Trinità ha una attinenza diretta colla umanità: e perchè ha tale attinenza, Iddio si è degnato farne la espressa rivelazione; e perciò è ancora che questo sublimissimo mistero deve credersi per una necessità di mezzo alla salute; giacchè la credenza dà lume al carattere della esistenza della creatura, e la esistenza della creatura è la testimonianza reale e concreta della Trinità delle persone nella unità della natura, della quale avvi nella creatura il riflesso.

Il mistero della santissima Trinità non è un dogma semplicemente speculativo, che sublima l'intelletto umano; è bensì la suprema verità, che ha un rapporto diretto ed immediato con tutto

il creato ed il creabile; poichè ogni creatura creata e crea[illegible] la espressione più o meno perfetta, secondo la natura della s[illegible] creatura, del mistero della Triade sacrosanta; giacchè la real[illegible] stenza della stessa creatura e la possibilità della creabile, è [illegible] delle tre divine persone; talchè se mancasse il concorso di u[illegible] esse, la creatura nell'esser suo non sarebbe completa.

« In ogni creatura si trova forza, disegno e connessione della forza col disegno: la forza la rende operativa; il diseg[illegible] forma la legge; la forza senza la legge, e la legge senza la [illegible] non darebbero l'essere della creatura: la legge senza la for[illegible] rebbe una pura e semplice idealità senza sostegno, e la forza [illegible] la legge mancherebbe di direzione al fine: è dunque necess[illegible] legame reale tra la forza e la legge, per il quale la legge s[illegible] creta e diviene viva, e la forza riceve il carattere della imp[illegible] sua direzione: se levate uno di questi tre elementi, voi defo[illegible] l'essere della creatura, la quale ha la forza della fecondità [illegible] forza infinita; il disegno e la legge dalla infinita intelligenza [illegible] reale connessione fra l'una e l'altra, per cui diviene unica ed [illegible] tica creatura, dalla infinita carità. Dio dunque rivelando il m[illegible] della Trinità, ha fatto conoscere la possibilità reale e la nat[illegible] ogni creatura, la quale a questo riguardo diviene la espressi[illegible] la manifestazione sensibile di una suprema e capitale verità [illegible] tuale, in modo che la esistenza della creatura porta alla cogn[illegible] di Dio trino ed uno, e la rivelazione della Trinità dà ragione [illegible] esistenza e natura delle creature: *Invisibilia ipsius, a cre[illegible] mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, [illegible] piterna quoque eius virtus et divinitas.* (Rom. I, 20.)

« Il mistero della augustissima Trinità è assolutamente [illegible] riore alla umana ragione, nè la sua conoscenza si sarebbe [illegible] avere per l'esercizio della sua forza; nondimeno non è il med[illegible] contrario alla stessa ragione, che che ne dicano i miscredenti [illegible] loro sofismi. È un fatto che Dio lo ha rivelato alla ragione: [illegible] ha rivelato alla ragione, dunque Egli stesso ha dato alla r[illegible] un'attitudine a conoscerlo, e conoscerlo ad essa superiore. » ([illegible] *tati di Teologia;* Palermo, 1862.)

ESSERE DI DIO E SUOI ATTRIBUTI

SOMMARIO

torna sopra l'utilità di trattare dell'essenza e degli attributi di Dio dopo l'esposizione della dottrina rivelata sopra la Trinità. — Cenni che dell'essenza e degli attributi divini dà il nostro Frate Gherardo nel suo *Breviloquium*. — Aseità divina. — Che cosa sia. — Definizione del Concilio Vaticano, e solenne condanna di tutte le forme sotto le quali si presenta il panteismo. — Modi di considerare l'essenza e la natura divina. — Che cosa sia l'attributo. — Attributi negativi e positivi, communicabili e non communicabili, attivi e passivi. — Delle distinzioni che possono ammettersi, e di quelle che non possono ammettersi nella natura divina. — Celebre disputa fra gli Scotisti e i Tomisti circa la distinzione, detta dai primi *formale*, dai secondi *virtuale;* questione che in San Tommaso e in Scoto dice la stessa cosa in diverse parole. — Degli attributi di Dio affermativi. — Unità, verità, bontà. — Profonda metafisica dell'Ales. — Della bellezza divina, e perchè sia oggi da non pochi Teologi trascurato questo argomento. — San Bonaventura e l'Ales. — Attributi risguardanti l'essenza divina. — Attributi risguardanti la vita divina. — Meriti dell'Ales, di San Tommaso e di San Bonaventura in questo importantissimo argomento dell'essenza e degli attributi divini. — Questione *de essentialitate Dei,* svolta dall'Ales. — *De Deo, quatenus est in omnibus rebus,* trattata da San Bonaventura. — Concordanza dell'Ales, di San Tommaso e di San Bonaventura nello spiegare con profonda filosofia, *quomodo Deus sit in omnibus rebus,* e inferiorità della spiegazione che volle darne Duns Scoto. — Della conoscenza divina. — Della divina volontà. — Ampie e profonde teorie di San Bonaventura e dell'Ales. — San Tommaso nella scuola Domenicana, e San Bonaventura nella Francescana. — Breve riassunto della teoria cattolica circa l'essenza e gli attributi divini, e logica connessione dei medesimi.

Abbiamo accennato per quali ragioni sia da preferire il metodo [...]nto dal Nostro a quello dell'Ales, nel trattare dell'essere e de[...]i attributi di Dio; cioè, dopo lo svolgimento della dottrina risguar[...]nte la Trinità: perchè, cioè, la conoscenza di questo mistero ci [...]ta mirabilmente a rendere ferma e stabile la conoscenza natu[...]le che abbiamo di Dio e delle sue relazioni con le creature; perchè [...]grandisce la stessa cognizione soprannaturale; e perchè è di

somma ed essenziale importanza a ben conoscere le opere d
nell'ordine sopra natura. Giovi chiarire meglio l'utilità di q
metodo con qualche altro esempio. Sia l'interiore rapporto cl
la grazia con la Trinità. Qual'è il carattere essenziale della gr
Il carattere essenziale della grazia è quello di rendere l'uomo
mamente figliuolo adottivo di Dio, e poi partecipe della dign
della gloria dell'eterno e naturale suo figliuolo Gesù Cristo. O
qualità di figliuoli adottivi di Dio in noi non può affatto conce
nè intendersi, senza rapporto alla figliazione naturale di Dio,
genera a sè consustanziale l'eterno suo Figliuolo; come non si
concepire, nè intendere in noi il titolo di figliuoli adottivi di
senza rapporto al Figliuolo che per natura egli genera uguale
medesimo. Per lo che la figliazione per natura, onde Dio ge
l'eterno suo Figliuolo, è l'ideale d'ogni figliuolanza per adoz
e la sola che la rende possibile. In somma, per ciò che in Dio è
sostanziale communicazione della propria natura, ed egli gener
Figliuolo simile a sè, e non già solo perchè è creatore, si può co
pire la possibilità d'una partecipazione alla natura divina. La q
figliazione naturale è parimente il motivo e lo scopo della adot
giacchè il solo amore che ha Dio all'eterno suo Figliuolo
gaudio che sente nel possederlo, lo muove a moltiplicarne l'imm
di fuora, per avere altri figliuoli che glorifichino la sua pate
e l'unico eterno suo Figliuolo a sè consustanziale. Tale è la fi
zione adottiva, per cui noi, nell'ordine della grazia, siamo anch
veri figliuoli di Dio. Se poi guardiamo a'mezzi pe'quali si eff
che sono la bontà e l'amore, essa ha la sua possibilità, il moti
essere ed il suo termine nella processione dello Spirito Santo. I
rocchè essendo cotesta processione una communicazione della na
divina mediante l'amore e la liberalità, la figliazione adottiv
con essa un'essenziale relazione. Vale a dire, lo Spirito Santo
pegno ed il sigillo dell'amore dell'unione di Dio co'suoi figl
adottivi, come già lo è dell'amore, onde il Padre ed il Figliuo
amano eternamente fra loro. E così la grazia, per cui siamo ado
a figliuoli di Dio, che è nella sua origine un riflesso delle pr
zioni e delle relazioni trinitarie, ha per fine di mettere la crea
in istretta società con le divine persone: *Ut societatem habea
cum Patre et Filio.* (I JOAN. 1.) Segue da ciò, che il Dio, uno e t
è propriamente il Dio della grazia, e che questa vita non può i
svolgersi nella sua purità e pienezza, senza la conoscenza di q
mistero. In fatti, nella novella alleanza, in cui comincia la vita
grazia, i rapporti dell'uomo con Dio, risguardano le tre divine

one; quindi la necessità che tutte sieno nominate nella formola del battesimo, che è il sacramento dell'adozione, e la necessità della fede nella Trinità, per ricevere questo sacramento. La grazia, dunque, è primamente un'imitazione, e poi un'estensione ad *extra* delle produzioni e delle relazioni trinitarie. Al contrario, l'incarnazione del Figliuolo di Dio è principalmente nel senso rigoroso della parola, un prolungamento al di fuora della sua origine eterna, e della sua relazione col Padre e con lo Spirito Santo. Chè l'incarnazione, risguardata nella sua essenza, non s'ha già da concepire come un'incarnazione di Dio, o d'una qual si fosse persona divina, ma come l'incorporazione d'una persona *uscita* da Dio *(exivi a Patre, et veni in mundum; iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem)*; e propriamente di quella persona, che nella sua qualità di Verbo e d'Imagine di Dio, è il testimonio vivente, per cui Dio si manifesta di entro e di fuora; d'una persona, che nella sua qualità di Figliuolo Dio, è il primario erede del suo regno, per cui regge e governa mondo; d'una persona, da ultimo, che mediante la sua missione estatica al di fuora, deve mettere lo Spirito Santo, che da essa procede, in una speciale unione col suo corpo mistico, e così fare di lui, che è il sigillo e il legame della Trinità, il sigillo e il legame dell'umanità trasfigurata. Per la Trinità dunque l'incarnazione si manifesta in tutta la sua importanza, mostrandocela nella propria radice vivente e nel vero suo centro. Astraendo per contrario dalla Trinità, difficilmente s'intenderà che cosa essa sia. Questo, rispetto gli attributi divini. In quanto poi al modo di conoscere Dio, sia naturalmente, sia soprannaturalmente, il luogo proprio dove trattarne è il libro secondo, in cui si discorre della creazione dell'uomo, delle facoltà delle quali venne fornito, per conoscere ed amare e conseguire il suo fine. Ciò premesso, vegnamo all'essenza e agli attributi divini.

« Deum (dice Frate Gherardo, citando sant'Agostino) hoc omnes se consentiunt, quod caeteris omnibus rebus anteponitur. » (cap. I del lib. I.) E la sua essenza sta in ciò, che non solamente è impossibile che non sia, ma nè anche si può pensare che non fosse: « Est divina essentia verissime, ita quod nullo modo potest non solum non esse, sed nec cogitari non esse. » (*ibid.* cap. V.) E seguita dipoi i capitoli seguenti, sesto e settimo, ad accennarne con molta chiarezza e precisione gli attributi. Ma quale è il primo carattere che si offre nell'essenza di Dio? L'aseità, a cui si riducono in sostanza due sentenze dei Tomisti e degli Scotisti; l'aseità per la quale distinguiamo da tutti gli altri esseri, e per cui si stabiliscono

tutte le altre sue proprietà. E vuol dire, che Dio possiede una sostanza, che non solamente esiste in sè stessa, ma per sè stessa; la sola che non ha ricevuto il suo essere da altre, ma che lo ha in sè medesima come sua proprietà essenziale perfetta e radicale; e però di un modo assoluto, senza dipendenza, senza condizioni, senza accidenti di sorta. Insomma, l'aseità, con tutti gli altri caratteri dell'esistenza, o del modo dell'esistenza divina, innascibilità, indipendenza e necessità di essere, è il primo attributo distintivo che noi conosciamo nella sostanza divina; quello da cui derivano tutti gli altri attributi, e che esprime il tipo che debbono avere in Dio; attributo rivelatoci da Dio stesso come primario, radicale e distintivo suo carattere, quando disse a Mosè in qual modo dovesse presentarsi in suo nome a Faraone, intimandogli di lasciar libera l'ebrea nazione: *Qui est, misit me.*

Qui est, misit me. Queste parole significano: Io son da per me stesso, e sono assolutamente; sono l'essere per essenza, la pienezza infinita dell'essere, la quale è impossibile che non sia; all'opposto di tutte le altre cose, le quali non hanno che un'esistenza precaria e ricevuta. E però si ha da escludere da Dio, non solamente che egli avesse ricevuta la sua esistenza da altri, ma che possa essere egli stesso l'origine e la causa del proprio suo essere, o come dicono oggi, il *divenire assoluto,* ossia l'atto, per cui Dio realizzerebbe sè stesso, secondo la dottrina condannata del Günther. Quindi questa idea e denominazione che Dio ci diede di sè stesso, dell'essere che è, perchè è distinto da tutti gli altri, i quali non sono, ma vennero da lui creati, e sono da lui dipendenti: *Ego sum qui sum; qui est misit me;* questa idea e denominazione non possono per nessun modo scambiarsi con quella dell'*Essere puro,* o dell'*Essere per sè stesso* di alcune scuole de' dì nostri; come l'*Essere puro* dell' Hegel, o l'*Essere per sè stesso,* ecc.: imperocchè non separano radicalmente Dio dalle creature, ma lo confondono con esse. Difatti, che cosa è l'*Essere puro* dell'Hegel? È il vuoto assoluto e indeterminato, cioè il *non reale,* che aspetta di addiventare; e l'*Essere per sè stesso* non è che l'essere comune a tutti gli esseri, fatta astrazione dai loro modi particolari di essere e di esistere. In somma, è il panteismo.

Questa dottrina dell'aseità di Dio è contenuta nella seguente definizione del Concilio Vaticano, che ripeteva quella del IV di Laterano, dicendo: « Sanctà, catholica, apostolica, romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui

um sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia piritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et ncipi possunt, ineffabiliter excelsus. Hic solus verus Deus bonitate a et omnipotenti virtute,. non ad augendam suam beatitudinem, ec ad adquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per ona quae creaturis impartitur, liberrimo consilio simul ab initio mporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et rporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam uasi communem ex spiritu et corpore constitutam. (*Concil. Lat.* IV, p. I, *Firmiter.*) Universa vero quae condidit Deus, providentia sua etur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et sponens omnia suaviter; omnia enim nuda et aperta sunt oculis is, ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt. » E lennemente condanna: 1°, chiunque « unum verum Deum, visibim et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; » 2°, chiunque praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; » 3°, chiunque dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam l essentiam; » 4°, chiunque « dixerit, res finitas, tam corporeas am spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emasse; aut divinam essentiam sui manifestatione, vel evolutione, fare omnia; aut denique Deum esse ens universale, seu indefinitum, od se se determinando constituat rerum universitatem, in genera, ecies et individua distinctam; » 5°, chiunque « non confiteatur undum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et teriales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse oductas; aut Deum dixerit, non voluntate ab omni necessitate era, sed tam necessario creasse quam necessario amat seipsum; t mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit. »

Con questa dottrina vengono condannate le tre principali forme l panteismo: cioè, il grossolano panteismo dell'emanazione, che nsidera la divina sostanza come una scaturigine, od una aggazione d'atomi, e nega sopra tutto l'unità sostanziale e spirile di Dio; il panteismo per evoluzione, il quale considera la tanza divina come una pianta, o come una unità soggetta ad organico svolgimento, e nega specialmente l'assoluta unità di ; finalmente il panteismo astratto, o immanente, il quale consiando Dio come l'anima residente in un corpo animale, lo conisce come l'essere formale di tutte le cose, o almeno, come il ncipio immanente del loro essere e della loro vita; soggetto per seguenza alle stesse loro mutazioni. Condanna egualmente il

panteismo trascendentale, che non assegna a Dio altre funzion
quelle che l'anima compie nell'uomo, e un dominio sul mondo
differente da quello che essa ha sul corpo a cui è unita. E in
trapposto, per assicurare l'assoluta sovranità di Dio sul m
scossa sia dalle liberali tendenze del nostro secolo, sia dalle err
dottrine dell'Hermes e del Günther, insegna: 1°, che Dio si deter
ad agire fuori di sè stesso, non già per supplire a qualche di
del proprio essere, ma spontaneamente, liberissimamente, per
piacenza dell'infinita sua perfezione, e quindi unicamente per m
festarla e communicarla: 2°, che ha creato il mondo per liber
determinazione, senza esservi costretto da necessità di sorta
proprio amor naturale: 3°, che creando il mondo non gli comm
alcuna parte della propria sostanza, e che nessuna parte delle
ture esiste prima che Dio l'abbia create; il quale, creandole, le
interamente dal nulla. Donde segue, che le creature in tre
dipendono da Dio: 1°, in quanto alla loro totale sostanza, che
ginariamente non posseggono, ma l'ebbero da lui per creazione;
quanto che l'ebbero dalla liberissima volontà di lui, senza c
possedessero diritto di sorta; 3°, in quanto che Dio è il loro fin
premo ed assoluto, onde pienamente ad esso appartengono, ed h
il debito di glorificarlo, servendolo con amore e vera sudditan

Ma che cosa è cotesta sostanza divina, che ci dà l'essere
luto esistente in sè e per sè stesso, e assolutamente da ogni
cosa indipendente? Due sono i modi di determinare il cara
della sostanza di un essere qualunque; o considerandola nell
esistenza, o nella sua attività, e sopra tutto nella sua vita
primo modo, per sostanza s'intende ciò che è in essa di più in
e radicale, e che chiamasi essenza, *essentia, quidditas*, e in Di
pienezza assoluta dell'essere, per cui egli è, ed è per essenza: n
condo, si vuole esprimere il principio di attività, che le spett
l'intima sua natura, e si chiama, specialmente negli esseri vi
natura. Questa voce, quantunque variamente adoperata, nel
roso suo senso non significa altro che la maniera di essere fo
mentale della sostanza, ossia quella energia intima, che essa n
più o meno, in azione, e che determina tutte le altre forze e
prietà che ne emanano e che intimamente vi si congiungono.
cosa è dunque la natura divina? Il modo più ovvio e sem
benchè negativo e generico, di determinare la sostanza divin
quanto essa è vivente, o in opposizione alla natura creata, è il
che la sostanza divina possiede da sè e in sè la sua vita, allo s
modo che possiede il proprio essere, e che essa è essenzialmen

sola adeguata ragione di tutta la sua vita: impossibile il pensare che l'avesse ricevuta, essendo Iddio la vita per essenza. Possiamo poi perfezionare questa nozione, aggiungendo che la sostanza in Dio è ad un tempo il suo essere e la sua vita; è la sua vita nell'assoluta indipendenza di sè stessa, in tutta la sua forza, in tutta la sua intimità e radicalità; quindi spirito, purissimo e perfettissimo spirito. Imperocchè se nel mondo creato, già si chiama spirito la forza vitale, opposta alla materia semplicemente animata, sopra tutto quando non è necessariamente destinata a vivificare una materia qualunque, ma sussiste e si muove in sè stessa; ed è chiamata spirito la natura delle sostanze immateriali ed intellettuali, perchè hanno la vita nella semplice radicalità del loro essere, indipendentemente da ogni altro, fuorchè da Dio, che l'ebbe create; con assai più ragione vuol essere chiamata spirituale, in senso assoluto ed eminente, la natura di Dio, che è assolutamente indipendente ed immanente in sè medesima, in una immanenza e vita infinita. E con ciò è espresso l'unico modo veramente eccellente, con cui Dio possiede la propria vita; è espressa la distinzione che separa la natura di lui da tutte le altre; è espressa la condizione, inoltre, ed il carattere fondamentale della forma e del modo di essere della vita divina, in quanto è la più nobile e la più sublime; e infine si dice quel che è la natura divina come principio specifico della vita. Il carattere fondamentale della forma della vita divina, è l'immaterialità assoluta, per cui la sostanza *est forma, nec informans (scilicet corpus), nec formabilis (scilicet per ideas accidentales)*; e quel che la fa la più nobile e perfetta, è l'intellezione assoluta, che risulta dall'immaterialità della sostanza, e per la quale Dio possiede in sè in un senso sopraeminente la più pura e la più intima conoscenza razionale. Onde, quando per ragione della sua natura, e per opposizione agli atti, o attributi particolari della sua vita, vien chiamato sostantivamente *spirito*, si comprendono in tale concetto i due gradi di vita sopra detti, così come gli abbiamo messi l'uno appresso dell'altro; e poichè essi designano Dio, non solamente come soggetto increato e supremo d'una natura spirituale, ma eziandio come il genere più alto, e la più nobile di tutte le spirituali nature; quindi, per esprimere la natura divina nella sua sublimità specifica, si può benissimo indicarlo col nome di *Spirito* in un senso sopraeminente e in quanto è l'opposto degli spiriti creati. E con più ragione si usa questo vocabolo, quando s'ha da opporre la natura divina *(forma Dei)* alla umana in Gesù Cristo *(forma servi)*, e quando si tratta della communicazione della vita divina agli spiriti creati. L'idea che noi abbiamo della nostra

natura spirituale e di quella di Dio, in parte è negativa (in quanto essa esclude la materia), e in parte positiva, perchè inchiude la forza vitale dello spirito. E poichè questa forza rappresenta una qualità particolare dell'essere, e non soltanto l'essere in generale, perciò noi possiamo formarcene un concetto concreto e sensibile, che compie quello dell'essere puro.

Ma quali sono gli attributi della sostanza divina? Chiamasi in generale attributo, tutto ciò che può darsi ad un soggetto come ad esso appartenente, e per conseguenza anche i predicati che ne esprimono l'essenza e la natura. In senso stretto, viene riservato questo nome ai soli predicati, che suppongono la sostanza come costituita nella sua essenza e natura, e che sono dichiarati come proprietà emananti dalla sostanza, o vi si aggiungono. Nelle creature, che non hanno nella loro sostanza tutta la possibile perfezione, si danno delle proprietà, realmente dalla loro sostanza distinte, o sieno da essa prodotte, o vi sieno aggiunte di fuori; o l'essenza l'esiga, o vi si connettano accidentalmente e le aderiscano come a lor *substratum*, completandone la perfezione in sè stessa finita e sempre in sè capace di maggior aumento all'indefinito. Ma non può essere così in Dio: chè non essendo in esso accidenti propriamente detti, di nessuna maniera, come sono nelle creature, non gli si possono dare questi caratteri attributivi, distinti dal carattere della sua sostanza. I numerosi attributi di Dio possono classificarsi così: o relativamente al modo nostro di conoscerli, e si distinguono in attributi negativi, e in attributi positivi, o affermativi, secondo che l'idea formale, che noi ne concepiamo, risulta dalla negazione d'una imperfezione, o dal trasportare in Dio una perfezione scoperta nelle creature. E poichè i primi esprimono il modo proprio e sublime, secondo cui convengono a Dio, sopra tutto la semplicità e la pienezza, essi servono a ben determinare i positivi. Da ciò nasce che tale distinzione ha un valore quando subbiettivo e quando obbiettivo. Sotto il rapporto obbiettivo, gli attributi negativi vengono chiamati, specialmente dagli Scotisti, a' quali aderì il Gaetano, *perfectiones modificantes divinam essentiam in se et in attributis positivis*, e i positivi, semplicemente *perfectiones attributales*. Gli attributi negativi si distinguono generalmente per la loro forma grammaticale (infinità, immutabilità, ecc.); ma non sempre; perchè la semplicità in Dio non è che la carenza di composizione; e l'eternità, almeno nel primitivo suo senso, non è che la carenza del tempo trascorso. Tuttavia, in quanto essa esprime la durazione assolutamente perfetta, e in virtù della quale Dio coesiste alle creature, è un attributo af-

fermativo. Lo stesso è dell'immensità, non ostante la forma negativa del suo nome, quando viene presa per sinonimo di presenza virtuale di Dio in tutti i luoghi.

Gli attributi di Dio, in quanto sono communicabili alle creature, o sono esclusivamente propri di lui, si distinguono in communicabili e incommunicabili. Ma anche i communicabili, se si considerino in quel grado di perfezione, che non possono convenire che a Dio; per esempio, la potenza portata all'onnipotenza, o alla potenza creatrice, la sapienza, all'onniscienza, addiventano anch'essi incommunicabili come i negativi. In quanto al modo con cui i divini attributi entrano in azione, si dividono in passivi e attivi, *quiescentia et actuosa:* i primi esprimono una semplice maniera d'essere, i secondi un principio, un modo di attività e di operazione. E primo, sono gli attributi dell'essere, o dell'essenza, poi quelli della vita, o della natura, ai quali si connettono i relativi. Di fatti, a quel modo che l'essere è il fondamento della vita divina, medesimamente gli attributi dell'essere sono il fondamento di quelli della vita; e poichè ciascuna vita è un certo essere, e la vita divina è l'essere sostanziale per essenza, gli attributi dell'essere dominano e penetrano la vita. Sono, da una parte, attributi dell'essenza, l'indipendenza, l'inascibilità, la libertà, quasi elementi che la costituiscono; dall'altra, come quasi risultato, la perfezione assoluta, essenziale, universale, suprema di Dio, che l'Areopagita chiama il più potente e comprensivo degli attributi divini. E le condizioni intrinseche della perfezione assoluta sono la semplicità, l'infinità, l'immutabilità. Diremo qualcosa della semplicità.

Circa la semplicità metafisica di Dio, che esclude qualunque composizione che s'incontri, o possa incontrarsi anche nelle creature spirituali, e quindi ogni distinzione reale (eccetto quella delle persone, che non risguarda la natura, imperocchè, come dice il Dottor Serafico, *Sent.* lib. I, dist. XVIII, quaest. 1, « in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio; ») la scuola Scotistica fu sempre d'accordo con quella di San Tommaso nel rigettare qualunque distinzione tra l'essenza e gli attributi, e tra attributo e attributo, che potesse dare come che sia un composto formale. (Veggasi il nostro De Rada, contr. IV, app. I.) Il che non fecero l'Hermiser e il Lafosse, ammettendo in Dio una composizione metafisica, che confusero con la razionale, in cui da tutti i teologi si uniscono nel concetto le diverse idee che abbiamo di Dio. Non parliamo dell'unità organica ammessa dal Günther, al tutto inaudita ed erronea. Tutti, di fatti, ammettono, che siano in Dio certe differenze,

o piuttosto diversità, e per conseguenza una certa pluralità e molti-plicità, che non ripugnano alla sua semplicità assoluta, perchè sono, non già tra i diversi elementi della perfezione, ma tra gli elementi e i rapporti che ne risultano. E queste differenze bisogna che siano in Dio; se no, non vi potrebbe essere la reale distinzione delle persone nell'unità della natura, nè la doppia attitudine di Dio, essenzialmente distinta, alle operazioni ad *extra* e a quelle ad *intra*. La contraria sentenza fu condannata da Giovanni XXII. Si possono, dunque, anzi si debbono ammettere in Dio delle distinzioni di ragione.

Ma qui appunto nacque la celebre disputa tra gli Scotisti e i Tomisti, come, cioè, s'abbiano da chiamare coteste distinzioni, e che cosa si debba per esse intendere? Secondo i primi, è impossibile spiegare e giustificare la distinzione soggettiva che noi facciamo dei diversi elementi che sono in Dio, se non si ammetta che vi sia una distinzione attuale, *ante omnem operationem intellectus*, fornita dalla natura degli elementi, pei quali essa è; distinzione che non si oppone minimamente alla semplicità divina, perocchè non è una distinzione reale di cose *(rerum)*, ma formale soltanto, *formalitatum, et non formarum*. I secondi, per contrario, sostenevano che questa differenza, *ante omnem operationem intellectus*, non potrebbe mai chiamarsi distinzione attuale, ma solamente virtuale, o più esattamente, *virtualis intrinseca;* una distinzione equivalente ad una distinzione attuale, perchè Dio nella sua feconda semplicità ha in sè stesso gli elementi distinti secondo tutta la loro purezza e il loro valore specifico, e l'ha in sè di tal guisa, che possono entrare in esercizio ed operare nel loro specifico valore, come se rappresentassero differenti cose. Or che cosa dice questa distinzione de' Tomisti? Dice che gli elementi, che si prestano ad una distinzione attuale non sono separati e distinti se non nella conoscenza che ne abbiamo noi; ma con questo, che essa si ha per i differenti valori, *rationes*, che spiegano l'uno accanto all'altro la loro forza particolare. Udiamo San Tommaso: « In Deo non est invenire aliquam realem distinctionem, nisi personarum, quae sunt tres; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. Sed praeter hoc, est etiam invenire in Deo distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae, bonitatis et huiusmodi; quae quidem omnia sunt unum re, sed differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis. Et inde veniunt diversa nomina attributorum, quae omnia, quamvis significent unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem, et

sunt synonima. » (*Sent.* I, dist. II, quaest. I, art. 3; e *Quaest.* , quaest. VII, art. 6.) E nel rispondere « ad tertium » aggiunge: nificata nominum, quae proprie dicuntur de Deo, prius sunt in quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et huiusmodi; et horum sitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e rso, quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in diversificatur in creaturis bonitas et sapientia, non tantum ne, sed re. » Ed inoltre ha: « Si nullam creaturam fecisset, nec rus esset, ipse in se talis esset, ut posset vere considerari secun- omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster, considerando. » E già Sant'Agostino aveva scritto: « Non dif- t in eis (personis divinis) ista, sicut in nobis aliud est memoria, est intelligentia, aliud dilectio, sive charitas; sed unum aliquod uod omnia valet, sicut ipsa SAPIENTIA, et sic habetur in unius- que (personae) natura, ut qui habet, hoc sit quod habet, sicut tabilis simplexque substantia. » E che cosa egli intendesse per TIA, lo spiegò in una sua lettera (*Epist.* CLXIX) commentando parole del versetto ventiduesimo del capo settimo del libro Sapienza: *Spiritus unus multiplex.* « Legitur (egli dice) qui- spiritus sapientiae multiplex; sed recte etiam dicitur simplex; plex enim est, quoniam multa sunt quae habet; simplex autem, nihil aliud, quam quod habet, est. »

a, la distinzione Scotistica, bene intesa, non dice altra cosa, è non si tratta già di una distinzione reale, ma d'una distin- formale, cioè *propter rationes*, che al dire di San Tommaso, *in Deo*, e che Scoto chiama *formalitates*. Udiamo il Frassen, tudiò e spiegò con tanta chiarezza e valentia le dottrine di « Notandum (egli dice) distinctionem formalem colligi et gi per eius oppositum, nimirum per identitatem formalem. alis autem identitas est inter ea, quorum unum est definitio, ars definitionis alterius, seu quae diversis nominibus expri- ur, licet in se diversa non sint. Unde Doctor Subtilis (*Sent.* I, I, quaest. 7): Voco autem (inquit) identitatem formalem, ubi quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem in ra- sua formali, et per consequens per se primo modo. Quae ut percipiantur (prosegue il Frassen), praemonet ibidem Doctor, posse dici unum altero ex his sex modis. Primo quidem, *aggregationis*, eorum, scilicet, quae coacervantur absque dine, sicut acervus lapidum. Secundo, unitate *ordinis*, quae maior est, fitque cum ordine adunantur invicem aliqua rea- tincta, et seorsim existentia, ut exercitus militum. Tertio,

unitate *adhaesionis,* qua accidens subiectum afficiens, cum eo u
efficit: sic albedo cum pariete facit album. Quarto, unitate *co
tutionis,* qua duo invicem adunantur ad constituendum unum
se: sic materia et forma constituunt corpus physicum. Quinto,
tate *identificationis,* quae prioribus strictior est, reperiturqu
gradibus metaphysicis unam speciem constituentibus: sic animal
et rationalitas invicem identificantur in homine. Sesto, denique,
quid dicitur unum unitate omnium maxima, nempe unitate *form*
qua duo habent nedum identitatem realem, sed etiam formalem.
autem dicuntur habere identitatem formalem, vel quorum unum
praedicatum essentiale alterius, vel quae licet diversis nomini
exprimantur, res tamen, significata per unum nomen, est om
eadem formaliter quae per alium nomen designatur. Ex his f
colligitur illa distingui formaliter, quae licet invicem realiter i
tificentur, unum tamen non est definitio alterius, nec praedica
ipsi intime conveniens, seorsim autem ab illo conceptibile es
actu eum afficiens formaliter et denominans. (*Scot. Accad.*,
tom. I, trat. I, disput. II, art. II, quaest. 2.) Ora le *rationes,*
differunt in Deo, secondo San Tommaso, non dicono la stessa c
A me pare di sì, purchè non si esageri il concetto di Scoto, e
l'altra parte, le *rationes in Deo,* e la *distinctio virtualis in*
seca della scuola Domenicana, significhino quel che suonan
formalitates (non formae) di Scoto, non sono, nè possono e
altro che le *rationes* di San Tommaso. Vegnamo ora agli attr
affermativi, che si trasportano dalle creature in Dio.

Ogni essere, per ciò solo che è, ha certi attributi positivi,
tributa trascendentalia, o *passiones entis,* che esprimono la
perfezione, e che gli appartengono, in minore o maggior mis
secondo il grado della perfezione che possiede. Questi debbono
partenere a Dio in modo assoluto, e la forma assoluta, second
quale li possiede, dev'essere determinata dai medesimi attri
negativi, che esprimono la sua assoluta perfezione, specialmen
semplicità, l'infinità, l'immutabilità. Tra cotesti attributi pos
meritano speciale menzione i tre chiamati trascendentali, cioè *u*
verità e *bontà,* de'quali i Teologi tutti, dopo Alessandro d'A
trattano nella teodicea. Un intelletto profondamente metafisico
stra davvero il nostro Dottore, discorrendo di questi attributi di
non metafisica per ironia, che è oscurità, incomprensibilità, teneb
panteismo; ma luce di metafisica vera, che empie ed innalza l'i
letto all'originario fonte di tutti i veri, da cui essi partono e a c
tornano, appalesando in stupenda ed infinita armonia sè stessi. (

egli cerca: « primo, quid sit unum? Secundo, quomodo se
unum ad intentionem veri et boni? Tertio, unde causetur
in rebus? Quarto, quae differentiae unius? Quinto, quae op-
unius ad multa? » E risponde alla prima, che essendo l'« ens
n intelligibile, eius intentio apud intellectum est nota prime; »
determinationes entis sunt primae impressiones apud intelle-
et haec sunt unum, verum, bonum: » per cui è impossibile che
o « aliqua priora specialiter ad sui notificationem; » perchè
a esse non è che il nulla; e se dunque « notificatio fiat eorum,
n erit nisi per posteriora, ut per abnegationem vel effectum
uentem: hinc est, quod in notificatione unius est una notio
negationem, alia vero per effectum consequentem: per abne-
em oppositae intentionis, quae est divisio, vel multitudo, cum
ens indivisum; per effectum consequentem, qui est distin-
ab aliis: unitas enim distinguit unum ab alio, et ideo dicitur
n ab aliis. » (*Sum.* part. I, quaest. XIII, memb. 1.) Risponde
conda: « Dicendum quod ens est primum intelligibile. Primae
entis determinationes sunt unum, et verum et bonum; deter-
t enim ens secundum quod consideratur esse rerum in proprio
, et etiam secundum relationem esse eorum ad divinam cau-
t secundum relationem rerum ad animam, quae est imago
essentiae. Secundum autem quod esse rerum consideratur in
genere, triplicatur entis determinatio: aut enim consideratur
tum ut divisum ab aliis et in se indivisum, et determinatur per
secundum vero quod consideratur aliquod ens comparatum
ad secundum distinctionem, determinatur per verum; verum
st quo res habet discerni: secundum vero quod consideratur
ratum ad aliud secundum convenientiam, sive ordinem, deter-
ur per bonum; bonum enim est ex quo res habet ordinari.
ecundum quod esse rerum comparatur in relatione ad causam
n, simili modo triplicatur determinatio: causa enim divina est
n triplici genere causae, efficiens, formalis ut exemplar, finalis:
uidem causalitas cum sit communis Trinitati, appropriatur
a efficiens Patri, exemplaris Filio, finalis Spiritui Sancto. Se-
n hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur
ionem, ut in conformationem ad causam. Impressio ergo
ionis in esse creaturae, secundum quam fit in conformitate
ientem causam, est unitas, ut sicut efficiens causa est una
, multiplicata in qualibet creatura, sic, ut sibi possibile est, sit
. Item, impressio dispositionis, secundum quam fit in con-
e ad causam formalem exemplarem, est veritas, ut sicut

causa exemplaris est ars prima veritatis, sic creatura, secundum quod sibi possibile est, sit in imitatione artis; et hoc est habere veritatem. Prima impressio, secundum quam fit in conformitate ad causam finalem, est bonum: ut sicut causa finalis est summa bonitas, sic cuilibet creaturae sit inclinatio et conformitas ad summam bonitatem; et haec est creaturae bonitas: unitas ergo esse creaturae, monstrat unitatem efficientis; veritas, veritatem exemplaris; bonitas, bonitatem finis. Item, per comparationem ad animam triplicatur eadem determinatio: nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam; videlicet, ut res ordinentur in memoria, percipiantur intelligentia, diligantur voluntate. Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinetur in memoria et servetur; memoria enim ea quae retinet, secundum aliquam coordinationem relationis ad unum et discretionem componit. Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam percipiatur ab intelligentia. Item, a causa finali est bonitas, per quam diligatur vel approbetur voluntate. » (*ibid.* memb. 2.) Si riserva poi a trattare « unde causetur unitas et multitudo in rebus, » dove parla di proposito « de conditione rerum: » (trattazione che parimente vuol essere letta per intero) notando frattanto le varie specie dell'uno e dell'unità. Noi dolenti di non poterci allungar di più, ne riferiamo il tratto seguente.

« Quaeritur (egli dice) ratio diversarum assignationum? » E risponde: « Dicendum, quod ratio unitatis diversificatur tribus modis: uno modo, secundum quod consideratur unitas in rebus secundum fluxum rerum a causa, (a Deo): alio modo secundum reductionem unitatis in rebus ad unitatem in Deo: tertio modo discernendo unitates rerum secundum quod habent esse res in natura, sive in esse proprio. Secundum primum modum, assignat differentias Beatus Dionisius; secundum secundum modum, Beatus Bernardus; secundum tertium modum, philosophi. Secundum ergo modum Beati Dionisii est intentio haec: aut enim consideratur unitas in causa, et secundum hoc est unitas non in multitudine: et iste est primus modus. Aut consideratur unitas in creatura,.... secundum unitatem causae: et secundum hoc creaturae, quae habent diversos progressus essendi, dicuntur unum principio; et ab hac unitate dicitur universitas una: aut secundum universitatem formae, et istud variatur: nam est forma generalis, secundum quam dicuntur multae species unum in genere: aut est forma secundum quam dicuntur multa singularia unum specie: alia est forma singularis, secundum quam dicitur unum numero duobus modis: unum toto; unum subiecto; unum toto, referendo

fieri et ad partes ex quibus fit unum; unum subiecto, referendo factum esse et ad dispositiones quae accidunt rei postquam est. ec igitur assignatio est secundum Beatum Dionisium. Secundum tem Beatum Bernardum, cuius est intentio referre omnes unitates unitatem primam secundum propinquius, cuius intentio est; primo, nfert unitates secundum quod inveniuntur in corpore; secundo ro, confert unitates secundum quod inveniuntur in homine; tertio odo, secundum quod inveniuntur in Deo. Secundum quod inveniun-r in corpore, est unitas collectiva, quae est unitas secundum quid, continuativa, quae est unitas simpliciter. Item, secundum quod veniuntur in homine, ponit unitatem tribus modis; iure, natura, vo-ntate: unitatem iure, vocat unitatem coniugativam; coniuges enim luntate iuris sunt una caro, quia iure coniugali caro unius cedit iure alterius. Item, unitatem naturae ponit duplicem quantum esse, quae vocatur natura, qua, scilicet, caro et anima nascitur us homo; et quantum ad bene esse, quae vocatur potestativa. a homo est virtutis non instabilis, sed unus semper nititur in-niri. Item, unitatem voluntatum ponit duplicem; per relationem proximum, quam vocat consentaneam, cum per charitatem mul-rum hominum est anima una; et per relationem ad Deum, quam cat nativam, cum anima Deo adhaerens unus spiritus est. Item, itatem cum Deo considerat dupliciter, personalem et substantia-m. In personali considerat unam naturam in tribus personis; et in mpore, ut in Christo, tres naturas in una persona, corpus, sci-et, et anima et divina natura: in substantiali considerat tres rsonas ab aeterno in una substantia et natura. Secundum autem icennam, qui sequitur Aristotilem, differentiae unius assignantur c modo: nam non accipitur unum in rerum natura, nisi aut per aut per accidens: si per accidens, non potest esse nisi tribus mo-s; aut quia duo accidunt uni; aut unum accidit duobus; aut unum cidit uni: et haec est sua intentio. Item, si est unum per se, aut t unum numero; aut multa numero. Si est unum numero, aut divi-bile, aut indivisibile: si divisibile, est homogeneum, hoc est, unius turae in toto et in parte; et tunc erit unum numero continua-ne, ut una aqua: aut etherogeneum, hoc est diversarum natu-rum, et tunc est unum numero perfectione, ut una manus, et odlibet membrum dissimilium partium. Si indivisibile, aut ergo solutum ab omni alia natura unitati addita, et sic est unitas undam essentiam, quae est principium numeri; secundum quem dum dicitur unitas in Deo: aut est habens aliam naturam ad-am unitati, secundum quem modum dicitur punctus unus, quia

unitati puncti additur natura situs et positionis: aut non est habens aliam naturam additam unitati, secundum quem modum diceretur unitas in anima et in angelo; et hoc modo diceretur unum numero, secundum suam speciem. Est igitur unum numero quatuor modis: continuitate, perfectione, secundum essentiam, secundum speciem. Item, si sit unum per se et multa numero, hoc non est nisi propter convenientiam, quam habent in intentione aliqua. Convenientia autem non est nisi tribus modis. Aut enim est convenientia comparationis; quo modo dicitur unum comparatione: aut est convenientia in subiecto; quo modo dicitur unum in subiecto: aut est convenientia in predicato; predicatum autem quod est per se, aut est genus, aut est species; et secundum hoc est unum genere, unum specie. Haec ergo est ratio diversarum assignationum unitatis secundum Avicennam, secundum differentias eius quod est per se, et eius quod est per accidens; secundum quem etiam modum assignantur differentiae primae in assignatione Aristotelis: consequentes vero variantur, sicut patet diligenter consideranti. Differentiae vero Algazelis assignantur secundum differentias eius quod est simpliciter et eius quod est secundum quid. » Questa è la vera e piena notizia dell'uno e dell'unità, a cui nulla si può aggiungere, nè levare; e, bene intesa, è facilissimo vedere l'assurdità del panteismo, sotto qualunque aspetto si presenti, nè si richiede di molto a confutarlo.

Ma ci torna impossibile seguire più oltre il venerabile Dottore nell'immenso e profondo suo lavoro sopra gli attributi divini, che pubblicato anche separatamente dal corpo dell'opera, tornerebbe di straordinaria utilità per gli studi della filosofia e della teologia; e così il trattato « De anima », che ha nella seconda parte della Somma, dove discorre della creazione dell'uomo. Non posso peraltro non avvertire, come da un pezzo a questa parte siasi trascurato da moltissimi teologi uno degli attributi divini non men bello ed importante degli altri, l'attributo della bellezza. Non è facile, a dir vero, parlare della bellezza, specialmente dell'ineffabile bellezza di Dio; ma certo è, che se ne dilettarono molto i Padri e i Dottori della Scolastica; e di fatti, esso è importantissimo, per muovere sopra tutto il nostro cuore verso il sommo bene, da cui hanno la loro bellezza tutte le cose, le quali ne sono pertanto come raggi, o vestigi, o specchi, che c'invitano e tirano continuamente a lui. La bellezza in Dio si connette strettamente alla verità e alla bontà, ed è oggetto ad un tempo dell'intelligenza e della volontà. Che cosa è la verità in Dio? La verità in Dio è una cosa tanto ineffabile, che umana parola non sa dirlo: è Dio stesso, o se vogliam

l'essere che è, e perchè è, è vero; o meglio, è la pienezza del ero, onde sono vere tutte le cose, che da esso ricevettero l'esitenza. Questa è la sostanza della lunga trattazione che fa l'Ales della verità, considerandola sotto tutti gli aspetti, e sviscerando così la materia che nulla resta a desiderare, come lo studioso può vedere nella questione XV della parte prima della Somma, membri III, IV, V, VI, VII, VIII [1]. E che cos'è in Dio la bontà? La bontà è in Dio l'ente, ossia lo stesso Dio, che è tutto quello che può essere, ossia la pienezza dell'essere per essenza. « Quaeritur (dice l'Ales) si omnino secundum rationem intentionis, sit idem bonum et ens? » E si deve rispondere, che no « non est idem, secundum intentionem, ens et bonum; » ma « est idem secundum rem. » In sostanza, dunque, « ens et bonum sunt idem; » ma non secondo il nostro modo di considerarli, perchè, come diceva Agostino (VIII, *De Trinit.*) « sicut duo sunt verba, quibus dicitur *animus bonus;* ita ex his verbis duo intelligo, aliud quo animus, et aliud quo bonus; » differiscono, dunque, « *ratione*, non *re*, quia ens dicit primum intelligibile absolutum, ut sine consideratione actus, idest complementi, el utilitatis, sive ordinis; bonum vero dicit ens cum actu, idest, cum complemento, sive utilitate, sive ordine. » (*ibid.* quaest. XVII, memb. I.) E la bellezza che cos'è? « Respondendum: cum bonum dicatur dupliciter, honestum et utile; honestum dicitur quod propter se expetendum est; utile vero quod ad aliquid referendum est: honestatem autem voco intelligibilem pulchritudinem, quam nos spiritualem dicimus; utilitatem vero, divinam providentiam: quapropter, quamquam multa sint pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur, ipsa tamen pulchritudo, ex qua sunt quae-

[1] Non posso a meno di qui avvertire, che la celebre definizione della verità, attribuita a San Tommaso, e per cui scrissero alcuni di questi di che basterebbe essa sola a far tenere l'Angelico per il più grande intelletto filosofico che sia apparso nella Chiesa; non posso, dico, a meno di avvertire, che essa è di Frate Alessandro d'Ales, da cui la tolse l'Angelico; se pure l'uno e l'altro non la tolsero da una fonte anteriore. La definizione è: VERITAS EST ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS. Io non credo che San Tommaso sarebbe stato meno filosofo di quello che fu, se anche l'avesse tolta dall'Ales, che probabilmente, come vedemmo, gli fu maestro. Nondimeno ho voluto accennare che l'uno e l'altro potrebbero averla attinta ad una fonte anteriore, perchè l'Ales la dice data da un antico filosofo, *a quodam philosopho,* di cui non mette il nome. (*Som.* part. I, quaest. XVI, memb. 3, fol. XXXVII; edizione di Lione 1515.)

cumque pulchra sunt, nullo modo est visibilis. Item, multa sunt utilia visibilia; ipsa tamen utilitas, ex qua nobis prosunt, quam divinam providentiam dicimus, visibilis non est. Ex hoc patet, quod bonum secundum quod dicitur honestum, dicitur pulchrum; quamvis bonum quod dicitur utile, non idem: differt tamen; nam pulchrum dicit dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni; bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem; et sic differunt secundum intentionem causae finalis. Item, intentione causae efficientis, bonum respicit quod fluit a causa secundum indistinctionem; pulchrum vero quod fluit a causa secundum distinctionem; unde Dionisius: bonum primum decor dicitur, quia ab eo omnibus entibus proprius decor impartitur. Item, in ratione causae exemplaris, simili modo bonum dicit exemplar ad convenientiam, in quantum finis est velut ars et regula operanti ad unum terminum; unde Beatus Dionisius *(De divinis nominibus)*: lux intelligibilis dicitur bonum, et sequitur intellectualia et rationabilia omnia, colligens et conglomerans; etenim sicut ignorantia divisiva est errantium; sic intelligibilis lucis praesentia collectiva est et unitiva illuminatorum et etiam conversiva ad verum ens. Pulchrum vero dicit ipsum exemplar in quantum ars ad distinctionem et armoniam differentium; unde dicit Dionisius, quod est exemplar secundum quod omnia distinguuntur. » (*Sum.* part. I, quaest. XVII, memb. 2.)

Il carattere essenziale del bello è qui stupendamente accennato: il quale consiste non soltanto nell'armonia, ma nel modo ineffabile con cui l'armonia esprime l'unità e l'unità esprime l'armonia; e l'armonia esprime l'unità e l'unità l'armonia per il nesso che riunendo in sè l'una e l'altra, genera ciò che dicesi proporzione nelle forme, vita nella proporzione, e piacere puro e reale che si comunica alla vita ed alla forma, sentito da chi intuisce il bello. Il bello dunque è il compimento perfetto, la perfezione perfetta della perfezione assoluta nell'essere assoluto, che è Dio. Dio dunque, non è soltanto l'assoluta verità e il sommo bene, ma è altresì la somma bellezza in quanto che egli è il bene sommo, il più nobile e il più degno di essere desiderato e amato per sè stesso. E non solamente è la somma bellezza, ma è la bellezza primordiale e il tipo sussistente della bellezza, da che è per l'essenziale sua perfezione l'insieme di tutto ciò che può essere oggetto della contemplazione; contemplazione piena d'ineffabile diletto, e di tutti i possibili e desiderabili diletti. E per ciò stesso egli contiene in sè tutte specie e tutte le forme del bello. Considerata poi in sè stessa co-

a bellezza divina, essa si manifesta specialmente nel mistero la Trinità; il quale mentre ci rivela, ed esso soltanto, l'infinita fezione di Dio, ci fa ad un tempo conoscere i diversi elementi noi facciamo entrare nell'idea del bello; cioè l'unità nella disità e nell'armonia, e la diversità e l'armonia nell'unità; che o le tre divine persone nell'identità sostanziale della natura n modo speciale il Figliuolo come idea infinita del Padre, in cui no i tipi di tutte le possibili cose; idee infinite in una unica sostanle idea, che è lo stesso Verbo divino; e la sostanziale unità della tura nelle tre distinte persone e nelle intimissime relazioni che nno fra loro.

E qui udiamo San Bonaventura. La questione da esso trattata la seguente: « An aeternitas approprietur Patri, species imagini usus muneri? » E risponde: « Cum persona Patris emanatione et gine careat, ideo id debuit ei appropriari quod importat privanem principii: tale autem est hoc nomen, *aeternitas*. Aeternum im est quod principio caret; et licet de suo nomine non dicat nisi vationem initii durationis, per appropriationem tamen dicit pritionem omnis principii... Spiritus vero Sanctus procedit per mom voluntatis et amoris; et ita debuit ei appropriari nomen quod tum exprimit voluntatis: hoc autem est hoc nomen, *usus;* nam, est assumere aliquid in facultatem voluntatis, sive ad utendum, e ad fruendum. Quoniam ergo assumptio ad fruendum est per orem, similiter ad utendum; quia amor est pondus et ordo; ideo us recte appropriatur Spiritui Sancto... Filius vero emanat per dum naturae, ideo emanat per modum perfectae et expressae ilitudinis. Nam natura producit sibi simile et aequale; et quia bet in se rationem expressae similitudinis, ideo et cognitionis; ia expressa similitudo est ratio cognoscendi: et quia per modum rfectae similitudinis et rationis habet in se rationem cognondi, et exemplar omnium, inde est quod habet rationem perfectae lchritudinis. Quia enim est perfecta et expressa similitudo, ideo lcher est in comparatione ad eum quem exprimit. Quia vero ranem cognoscendi habet, et non unius tantum, sed totius universatis, ideo pulchrum et pulcherrimus ipse mundum mente gerens, lchritudinem habet in comparatione ad omnem pulchritudinem traneam. Ex his duobus relinquitur perfectissima pulchritudo: si enim dicit Augustinus, pulchritudo non est aliud quam aequanumerosa. Quoniam igitur in comparatione ad Patrem habet itudinem aequalitatis, quia perfecte exprimit sicut pulchra ago; in comparatione ad res habet omnes rationes, secundum quod

dicit Augustinus, quod est ars plena omnium rationum viventium; ita patet quod in Filio recte reperitur ratio omnis pulchritudinis. Eo igitur quo Filius per modum naturae emanat, habet rationem perfectae et expressae similitudinis; eo quod habet rationem perfectae similitudinis, habet rationem cognitionis, et ratione utriusque habet rationem pulchritudinis. » (*Sent.* lib. I, dist. XXXI, art. II quaest. 3.) Lo stesso ripete succintamente nel suo *Itinerarium mentis ad Deum* (cap. II.) « Quoniam species (egli dice) tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet respectum ad principium a quo manat, ad medium ad quod transit, et ad terminum in quem agit; ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei, seu formae, et sic dicitur speciositas; quia pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa, seu quidam partium situs cum coloris suavitate. » Non meno belle e sublimi cose ha San Tommaso nella prima parte, questione XXXIX, articolo 8, e nel *Commentarium* sopra la Genesi.

Ma qui basti di questo argomento, tanto ovvio nelle sacre Scritture, e che trattato in teologia torna efficacissimo a renderci sempre più chiara ed amabile la cognizione di Dio. In quanto a' nostri due Dottori, oltre che nella prima parte della Somma l'Ales, e nel luogo citato San Bonaventura, ne compirono per ogni verso la trattazione, il primo nella seconda parte della Somma, e il Dottor Serafico nel secondo libro delle Sentenze, distinzione IX, articolo unico. E dall'Ales specialmente mi sia consentito riferire i titoli de' quesiti che risolve nella questione XVI, intitolata: « De pulchritudine; » tanto sono belli e allettano l'animo, e leggendoli se ne ricavano bellissimi ed utilissimi concetti. Essi sono i seguenti: « Quid sit pulchrum? Quae sit differentia pulchri et apti? Cui rei conveniat pulchrum? Utrum pulchritudo possit augeri, vel minui in universo? Ex quibus colligatur principaliter mundi pulchritudo? Quae conferant ad pulchritudinem universi? » Se vi concorrano anche i mali: « Utrum mala conferant ad pulchritudinem universi? » E le mutabili cose: « Utrum bona mutabilia? » E le maravigliose: « Utrum mirabilia? » Se finalmente appartenga all'universale bellezza del creato l'incarnazione co' sacramenti instituiti da Gesù Cristo: « Utrum incarnatio cum sacramentis consequentibus pertineat ad pulchritudinem universi? » (*Sum.* part. II, quaest. XVI, memb. I, II, III, IV, V, VI, art. 1, 2, 3, 4.) Forse riferiremo quest'ultima nelle note al libro terzo. In San Bonaventura poi, oltre i luoghi citati, è da vedersi la distinzione IX del libro secondo delle Sentenze, articolo [illegible] questione VIII. E de'nostri più recenti, il Frassen e il D'Acq[illegible]

Finalmente diciamo, che attributi positivi di Dio esteriori sono
nipotenza, e la sua attiva, intima e sovrana presenza in tutti
esseri, in tutti i luoghi, in tutti i tempi. Ma quali sono gli at-
uti della sua vita? Per vita s'intende l'attività interna di un
re, *operatio immanens,* o il movimento di sè stesso, ossia un'at-
tà che ha radice nell'essere, e quivi principia, agisce e termina.
timità o immanenza dell'attività forma il carattere specifico
a vita; e quanto più è intima, tanto più il suo principio è in-
ndente dalla materia; e quanto più è pura e limpida, tanto è più
ersale: ossia, più l'attività può abbracciare oggetti, più resta
ra dalle influenze ed esigenze esteriori, più il suo movimento è
fetto, e più ha impero sopra sè stessa: e questo non avviene pro-
mente che nella vita intellettuale, perchè solo in essa il prin-
o della vita è tanto indipendente, da sussistere in sè stesso.
to ciò, ognuno vede da sè, che Dio è e non può essere altro
un Dio vivente; vivente d'una vita spirituale e personale, e
amente spirituale, non già legata, come nell'uomo, ad altre
ne esteriori. E in che consiste la vita dell'essere vivente spiri-
le e personale? Consiste nell'intelligenza e nella volontà. È
que in Dio una conoscenza infinita e perfettissima, e una volontà
ntissima e liberissima; quindi una scienza del pari infinita e
fetta, e un potere infinito con un amore del pari perfetto ed in-
o. Alla scienza di Dio si connette quella che diciamo sua pre-
nza; alla sua volontà, quella che chiamasi in teologia pre-
inazione.

Abbiamo spigolato, per così dire, in un argomento immenso, sia
si riguardi in sè stesso, sia in quello che ce ne hanno lasciato
tto i nostri venerabili Dottori; nè possiamo aggiungere altro.
, perchè si veda sempre meglio l'utilità che può ritrarsi dal ritorno
opere de' nostri maggiori, riferiremo ancora una o due altre
stioni: e per prima scelgo l'essenzialità di Dio, da cui si principiò,
a, come la chiama l'Ales, « essentialitas divinae substantiae. » Che
è dunque cotesta essenzialità della divina sostanza? E qual
cetto ne abbiamo noi? « De divina essentialitate (risponde il
tore Irrefragabile) primo ostendendum est, quod necesse est
inam substantiam esse; secundo, quod necesse est notam esse
ut non possit cogitari non esse; tertio, utrum hoc sit proprium
nae essentialitati, non posse cogitari non esse? » E mostrato
è assolutamente necessario che Dio sia, non si potrà più ridere,
ndo diciamo che Dio è e non possiamo ignorare che sia, come
i stoltamente ridono all'udire il solo nome di Dio. Or dunque a

mostrare (dice l'Ales) che è necessario che la divina sostanza, Dio, esista, « multiplices adducuntur rationes, sumptae secu differentes intentiones cogitandi divinam essentiam. Per intent igitur entis, sive esse, Riccardus de Sancto Victore (lib. *De T* probat Deum esse, proposita hac distinctione: omne quod es esse potest, aut ab aeterno habet esse, aut esse coepit ex tem Item, omne quod est, vel esse potest, aut habet esse a seme vel ab aliquo alio quam a semetipso. Universaliter itaque esse triplici distinguitur ratione: erit enim esse cuique exi aut ab aeterno et semetipso; aut, e contrario, nec ab aetern a semetipso; aut mediate inter haec duo, ab aeterno quiden tamen a semetipso: nam illud quartum quod huic membro videtur e contrario respondere, nullo modo ipsa natura patitur nihil enim omnino potest esse a semetipso quod non sit ab aet quidquid enim ex tempore esse coepit, nihil fuit; sed quandiu fuit, omnino nihil habuit, et omnino nihil potuit: nec sibi erg alteri dedit ut esset, vel ut aliquid posset; alioquin dedit quo habuit et fecit quod non potuit. Relinquitur igitur, quod si a est ex tempore, non est a semetipso, sed ab alio: a dextru ergo consequentis, si aliquid est a semetipso, non est ex te sed ab aeterno. Illud ergo quartum non potest esse, quod a sit a seipso, non tamen ab aeterno. His itaque sic positis, ar sic: quod in natura sint quae ab aeterno non fuerunt, quot experimenta latere non sinunt: superior autem ratio invenit, quid ab aeterno non fuit, a semetipso esse non posse: sed s a semetipso fuisset, non esset omnino: unde ea existere p sènt quae suum esse a semetipsis non habent, nec habere convincitur ergo, aliquid esse a semetipso, et eo ipso, ut i ctum est, esse ab aeterno, et hoc dicimus divinam substan Item, Joannes Damascenus probat illud per rationem causa Omne quod est, aut est creabile, aut increabile: sed omne creal vertibile, quia est vel secundum electionem, ut spiritualis, cundum generationem et corruptionem, vel alterationem, vel dum motum localem, ut corporalis: ergo exiverunt de non esse. Quorùm enim esse a versione incipit, haec versioni s sunt et mutabilitati; et e converso, quaecumque subiecta su sioni, coeperunt a versione: cum ergo omnes substantiae hui sint vertibiles, exiverunt de non esse in esse; ergo creabil nihil est creabile a se; relinquitur ergo quod est substantia bilis, a qua sint ista creabilia. Item, constans est quod univ creaturarum, sive ponatur finita, sive infinita, tota creata es

go nihil sit sibi causa, necesse est quod habeat causam sui non usatam... Item, (*Sap.* XIII): si virtutem et opera creaturarum irati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui haec fecit, fortior est lis: a magnitudine enim speciei et creaturae potest cognoscibiliter reator eorum videri. Item, Hugo de Sancto Victore (I *Sent.*): cum nima de se dubitari non possit quoniam est, et quia se ignorare on potest cogitare ex se, et hoc credere, quia alioquando coepisse meminit, quoniam non semper est; cum non per se coepisse et itium habuisse se videat, non potest ignorare quia non fuit sibi itium: ut ergo inciperet quod non erat, ab alio facta est qui erat, illum dicimus Deum. Hinc est quod dicitur in Psalmis: Scitote uoniam Dominus ipse est Deus; ipse fecit nos et non ipsi nos. Praerea, per intentionem veritatis probatur idem ab Anselmo (lib. *De ril.*): cogitet qui potest, quando non fuit verum hoc, scilicet quod turum erat aliquid, aut quando desinet et non erit hoc verum, ilicet quod praeteritum erit aliquid; quia si neutrum horum cotari potest, et utrumque verum sine veritate non potest esse, imssibile est cogitare quod veritas principium vel finem habeat: go est veritas aeterna, et hanc dicimus divinam essentiam. Item, em Anselmus in eodem libro: si veritas habuit principium, aut bebit finem, antequam ipsa inciperet verum erat quod non erat ritas; et postquam finita erit, verum erit quod non erit veritas; d verum non potest esse nisi de veritate; erat igitur veritas anquam esset veritas; et erit veritas postquam finita est veritas: uod inconvenientissimum est aeternaliter: ergo est veritas. Item, negatione veritatis sequitur positio veritatis, sicut ratiocinatur ugustinus (lib. I *Soliloq.*): si veritas non est, veritas est; qui conquitur, veritatem non esse, esse verum. Si dicatur veritatem non se verum; pone verum secundum quid, non simpliciter; tamen lhuc sequitur; quia omne secundum quid est respectu alicuius uod est simpliciter: si ergo est verum secundum quid, sequitur cessario quod aliquid est verum simpliciter et aliqua veritas simliciter. Item, per intentionem bonitatis probant idem: optimum t optimum: ergo optimum est, quia intellectu eius quod est timum intelligitur esse. Respondent dicentes, quod non sequitur, ia hoc verum est, non copulat actum existendi, sed solum essenm, sive esse secundum habitum, sicut hic Caesar est Caesar; ex o non sequitur; ergo Caesar est. Contra, intellectu eius quod est timum, intelligitur ens actu necessario; quia intellectus eius quod t optimum, est ex quo nihil est melius: sed melius est ens actu am ens in potentia, et utrumque melius quod non ens, liceat

sic loqui: si ergo ens nihil melius ponit ens actu necessario, ergo et optimum ponit ens actu: si ergo nullus intellectus potest negare optimum esse optimum; ergo necesse habet concedere optimum esse. Item, Anselmus ad idem in *Proslogio:* Credimus te, Domine, esse aliquid quo nihil possit cogitari maius: an non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus! Sed certe cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil maius cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligit illud esse. Inde sequitur, certe, illud quo maius excogitari nequit, non posse esse in solo intellectu; si enim in solo est intellectu, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius excogitari non potest, non est in solo intellectu idipsum quo maius excogitari non potest, est quo maius excogitari potest: sed certe hoc esse non potest; existit igitur proculdubio aliquid quo maius excogitari non potest et in intellectu et in re: et necessitatem huius rationis ipse Anselmus multipliciter declarat in libro contra respondentem pro insipiente. Item, probatur per intentionem praeminentiae. Unde Anselmus in *Monologio:* cum naturarum aliae aliis negari non possit esse meliores; nec enim persuadet ratio aliquam in eis sic supraeminere ut non habeat superiorem se: si enim huiusmodi distinctio graduum sic est infinita, ut nullus sit ibi gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad haec ratio deducitur, ut ipsa multitudo naturarum nullo fine claudatur, quod absurdum est: est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui, vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinatur inferior: restat igitur summam esse naturam. Item, Riccardus (lib. *De Trinit.*) ad idem: illud certissimum est, unde credo, nemo dubitare potest, quod in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia gruduum oportet aliquid esse summum: summum autem omnium dicimus quo nihil est maius, nihil est melius. His igitur rationibus ostendunt esse Deum.

« Consequenter quantum ad divinam essentiam declarandam, ostendendum est, eam sic notam esse, ut non possit cogitari non esse. Ad quod arguit Anselmus in *Proslogio:* Si potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse, maius erit quam illud quod potest cogitari. Si ergo id quo maius cogitari nequit, potest cogitari non esse idipsum, quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit: quod convenire non potest. Sic ergo videre est aliquid quo maius excogitari non potest, ut nec excogitari possit non esse; et hoc es tu, Domine, Deus noster. Si enim mens aliqua posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura supra Creatorem:

uod valde absurdum est. Item, naturales impressiones, manente
tura, sunt immutabiles et unibiles, et eaedem apud omnes: sed
gnitio existendi Deum est nobis naturaliter impressa, secundum
uod dicit Damascenus; ergo cum semper maneat natura, constat
uod haec cognitio est universalis, et eadem apud omnes; ergo de
se divinae essentiae nullus potest dubitare: ita ergo est quod non
test ignorari a creatura rationali. Item, verissime et verissima
sentia est, quae nec non esse, nec cogitari potest non esse ali-
uando; scilicet ita vere et perfecte est ut nec non esse in re nec
opinione non esse possit: si ergo divina essentia verissime est et
rissima; ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Item, si
stinguatur, sicut quidam dixerunt, quod est ratio ut ratio, et ratio
natura; ratione, ut natura, non potest ignorari Deus nec cogitari
n esse; sed ratione, ut ratio, esse potest.

« Obiicitur (contro la seconda parte di quest'ultima ragione),
uod nullus, si movetur ratione, ut ratione, ad cogitandum de se, po-
st ignorare suum esse, quoniam semper sibi praesens est: insuper
c ignorare se, nec semper fuisse: sed si cognoscat se esse et se non
mper fuisse, necessario cognoscit se esse ab alio, quod est prin-
pium sui esse, secundum illud Psalmi: Scitote quoniam Dominus
se est Deus; ipse fecit nos et non ipsi nos: ergo non potest Deum
se ignorari, si ratione, ut est ratio, moveatur. Contra, Joannes
amascenus: quamvis cognitio existendi Deum naturaliter sit nobis
pressa; tamen in tantum invaluit perniciosa hominum malitia, ut
icant non esse Deum, secundum quod dicit David: Dixit insipiens
corde suo; non est Deus: ergo divina essentia ab insipiente po-
st ignorari et cogitari non esse. Item, iuxta hoc obiicitur (ANSEL.
Proslog.): quomodo dixit insipiens in corde suo, non est Deus? Aut
nim dixit quod cogitare potuit, aut quod cogitare non potuit: si
uod cogitare potuit; ergo potest cogitari Deum non esse: si quod
ogitare non potuit; contra; idem est dicere corde et cogitare: si
rgo vere cogitat quod dixit in corde, Deum non esse; ergo potuit
ogitare Deum non esse. Item, idolatra dicit de Deo fidelium, quod
on est Deus, nec etiam aliquid: potest igitur Deus cogitari non
sse. Item (I ad *Timoth.* ult.), solus (Deus) habet immortalitatem
lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed
c videre potest: ex quo accipitur quod divinum esse minime est
gnoscibile: si ergo de quolibet ente creato possumus cogitare non
se; ergo multo magis de divino esse potest cogitari ipsum non
se. Item Boetius (lib. *De hebdoma.*), intellecto paulisper, gratia
putandi, quod non sit summum bonum, adhuc intelligeretur ali-

quid esse album, aliquid esse nigrum; sed tamen non intelligeretur aliquid esse bonum: potest ergo intellectus noster accipere de rebus esse, non intellecto summo bono esse: ex quo videtur sequi, quod summum bonum possit cogitari non esse.

« Solutio. Dicendum quod est cognitio de Deo dupliciter: cognitio actu et cognitio habitu: de Deo in habitu, naturaliter nobis impressa est, quia ipsa inest naturaliter nobis habitus impressus, scilicet, primae veritatis in intellectu, quo potest coniicere ipsum esse, et non potest ipsum ignorari ab anima rationali. Cognitio vero in actu duplex est: una est cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum, eo modo quo recolit suum principium per hoc quod videt se non esse a se; et hoc etiam modo non potest ignorare Deum esse in ratione sui principii. Alia est cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis, quae est ad contemplandas creaturas; et hoc modo potest ignorare Deum esse; cum, scilicet, per peccatum et errorem aversa a Deo obtenebratur, eo modo quo dicit Apostolus (*Rom.* I): Cum Deum cognovissent, non sicuti Deum glorificaverunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, et servierunt creaturae potius quam Creatori. Et hoc modo dixit insipiens; non est Deus; aliis autem modis non. Per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum respondet Anselmus in *Proslogio:* Dupliciter dicitur aliquid in corde, vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter, cum illud ipsum quo res est intelligitur. Illo itaque modo, scilicet primo, potest cogitari Deus non esse; isto secundo modo, minime: nullus quippe intelligens id quod est Deus, potest cogitare quod Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla, aut cum aliqua extranea significatione: Deus enim est id quo magis excogitari non potest; quod qui bene intelligit, utique intelligit, idipsum sic esse ut nec cogitatione possit non esse: nequit igitur eum non esse cogitare. Ad tertium dicendum, quod cognitio alicuius potest esse duobus modis, in ratione communi, et in ratione propria: potest ergo aliquid cognosci in ratione communi, et tamen ignorari sub ratione propria; sicut cum aliquis cognoscit mel sub ratione communi, videlicet quod est corpus molle, rubeum; ignorat autem ipsum sub ratione propria; et ideo, cum videt fel esse corpus molle, rubeum, deceptus credit ipsum esse mel. Similiter, cognitio beatitudinis et appetitus ipsius nobis innatus est ratione communi, quae est status omnium bonorum aggregatione perfectus; tamen in ratione propria ab aliquibus ignoratur: unde diversi et

in diversis ponunt et aestimant beatitudinem: quidam in voluptatibus; quidam in divitiis; quidam in honoribus. Hinc patet, quod ipsi ignorant beatitudinem in propria ratione. Similiter dicitur quod idolatrae Deum in ratione communi non ignorant, quod est ens, principium, omnipotens, Dominus; tamen sub ratione propria ignorant; et ideo negant de Deo quod est unus, trinus et verus, etc. Ad quartum patet responsio per praecedentia de cognitione Dei; quia cognitione quia est, non quid est, et quae est secundum habitum infusum vel innatum, maxime cognoscitur Deus; sicut dictum est supra ultimo capitulo inquisitionis de cognitione Dei. Ad quintum et ultimum dicendum, sicut dicit Anselmus supra, quod intellectu sive cognitione qua cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, potest summum bonum cogitari non esse; cognitione vero vel intellectu, quo idipsum quo res est intelligitur, nullo modo.

« Restat quaerendum, si hoc sit proprium divinae essentialitati, non posse cogitari non esse, ita quod non conveniat aliis. Ad quod sic obiicit respondens pro insipiente Anselmus: Cogitare me non esse, quandiu me esse certissime scio, nescio utrum possim: sed si possum, cur et non quidquid aliud quod eadem certitudine sic scio? Ergo quamvis certum mihi sit Deum esse, potero cogitare ipsum non esse. Si autem non possum, iam non erit istud proprium Deo, scilicet non posse cogitari non esse. Item, si secundum proprietatem falsa nequeant intelligi, nihil quod est potest intelligi non esse; falsum enim est, non esse quod est: quare non erit proprium Deo non posse intelligi non esse. Contra obiicit Anselmus contra respondentem in libro pro insipiente. Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse: sicut non est alicubi aut aliquando, verbi gratia, quod heri non fuit et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur, ita et numquam intelligi esse potest; et quia hic non est, et alicubi est, sicut non est hic, ita potest nusquam cogitari esse. Similiter, cuius partes singulae non sunt ubi aut quando, sunt aliae partes eius omnes partes, et ideo ipsum totum potest cogitari numquam et nusquam esse: nam etsi dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper, aut iste totus est ubique: et sicut singulae partes non sunt quando aliae sunt, ita poterunt numquam esse cogitari: et singulae mundi partes sicut non sunt ubi aliae sunt; ita subintelligi possunt nusquam esse: sed et quod ex partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et esse non potest: quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est, etiam si est, potest cogitari non esse: talis autem est omnis crea-

tura: aut vero quo maius nequit cogitari, aut si est, non potest cogitari non esse, ut probatum est supra; proprium igitur soli divinae essentiae est sic esse, ut non possit cogitari non esse. Quod concedendum est cum distinctione quae posita est supra. Ad obiecta dicendum secundum Anselmum: quamvis nulla quae sunt, in quantum sunt, possint cogitari non esse, quia non possumus cogitare simul esse et non esse; tamen omnia possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est. Illa omnia, et sola possunt cogitari non esse, quae initium habent aut finem, aut partium coniunctionem; et sicut iam dixi, quidquid alicubi aut aliquando est, totum non est. Illud vero solum cogitari non potest non esse, in quo nec initium, nec finis, nec partium est ponenda coniunctio, et quod nonnisi semper et ubique totum invenit cogitatio. Ad primum vero respondet Anselmus: scito quod potes te cogitare non esse, quamvis certissime scias te esse: multa namque cogitamus non esse quae scimus esse; et multa esse quae non esse scimus, non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus; non tamen in quantum cernitur esse potest simul cogitari non esse. Ex praedictis patet responsio ad secundum. » (*Sum.* part. I, quaest. III, memb. 1 e 2.)

L'alta e profonda metafisica che si contiene in queste quistioni si appalesa dalla sola lettura di esse: metafisica soda e vera, che formava robusti intelletti e solenni maestri di cose sacre, e però abborrita oggi da tutti coloro che con poche frasi nuove e strane, e senza scienza di sorta, pretendono di sostituire le loro immaginazioni all'antica scienza della scolastica e cattolica. Certo, il modo di esporla era duro, nè potremmo usarlo noi oggi; ma v'è la sostanza; e questo importa. Dio è, ed è impossibile pensar che non sia: apodittica n'è la dimostrazione, e il rifiutarla porta al nulla, che significa di non poter neanche ragionare, nè pensare. Ora poi riferirò da San Bonaventura una quistione relativa agli attributi positivi esteriori di Dio, che dicemmo essere la sua onnipotenza e la sua attiva intima e sovrana presenza in tutti gli esseri, in tutti i luoghi e in tutti i tempi; essere che è in sè medesimo intensivamente ed estensivamente infinito, onde non può darsi cosa, luogo, o tempo, a cui egli non sia dall'eternità presente. Il santo Dottore la tratta nella distinzione XXXVI del primo libro delle Sentenze. E primamente, egli domanda: « An Deus sit in omnibus rebus? » E risponde: « Quod sit in omnibus rebus, ostenditur sic. Philosophus in prima Philosophia: quanto aliquid simplicius, tanto a pluribus indigetur, et in pluribus invenitur: sed Deus est simplicissimus in fine simplicitatis; ergo invenitur in omnibus: sed non

reperitur nisi ubi est; ergo est in omnibus. Item, quanto causa prior, tanto universalior: ergo causa prima est universalissima: sed quanto aliquid universalius, tanto influit in plura: ergo cum prima causa sit universalissima, influit in omnia: sed omne quod influit in aliquid, est illi praesens secundum virtutem; nusquam enim, et numquam operatur agens nisi per praesentiam virtutis: sed Deus propter suam simplicitatem est idem quod sua virtus; cum ergo virtus Dei sit in omnibus, et substantia est in omnibus. Item, hoc videtur per impossibile: quia omne quod est in una re limitata, ita quod non est in alia, est limitatum et arctatum: sed hoc est impossibile circa Deum; ergo non est in una re, quin in omnibus sit. Item, si Deus est in una re, ita quod non in alia, aut potest esse in illa in qua non est, aut non: si non potest, ergo non est omnipotens; si potest esse et non est, cum res mutetur; ergo mutari potest; ergo si Deus non est in omnibus rebus, aut non est omnipotens, aut mutabilis, quorum utrumque est impossibile.

* Contra. Quanto magis aliquid seiungitur a natura tenebrosa, tanto est impermixtius et sub nobiliori luce cognoscit: sed Deus clarissime cognoscit; ergo maxime a natura tenebrosa seiungitur: sed omnis creatura tenebra; ergo Deus, aut in paucissimis aut in nullis est rebus creatis. Item, quanto motor magis distat a mobili, tanto sufficientius movet, unde sufficientius movet anima quam forma materialis vel naturalis; et intelligentia quam anima: sed Deus est motor et operator sufficientissimus; ergo summe distat ab omni mobili: ergo aut in nullis est rebus, aut in paucis. Item, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata: sed divina virtus est infinitissima; ergo unitissima: sed quanto aliquod magis est unitum, tanto minus diffusum, et in paucioribus repertum; ergo est. Item, quaeritur quae necessitas est ponere Deum in rebus omnibus. Videtur quod nulla ex parte Dei; nobilitatis est enim in agente, quod possit agere ubi non est; similiter quod possit facere effectum per se stantem: alioquin opera Dei magis sunt debilia quam opera artificum creatorum, quae salvantur in esse, ipsis absentibus: ergo si nulla necessitas est, videtur ergo esse superfluitas: sed impossibile est in Deo esse superfluitatem.

* Conclusio. Deus cum sit summe simplex, in omnibus est, quia cum creaturae vanitatem habeant, eius virtute et praesentia conservantur. Respondeo ad argumentum. Dicendum quod Deus in omnibus rebus est, sicut ipse David testatur dicens: Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Necessitas autem existendi Deum in omnibus, sumitur tum a parte perfectionis

ipsius, tum a parte indigentiae rerum. A parte ipsius, propter summam immensitatem et summam potestatem: et utriusque ratio est summa simplicitas. Quia enim summe simplex est, ad nihil arctatur: ideo in omnibus invenitur tamquam immensum. Quia summe simplex, ideo in infinitum virtuosissimum; et ideo virtus eius in omnibus: sed virtus idem est quod substantia, et ideo necesse est quod sit in omnibus. Ex parte creaturae est necessitas, quia creatura habet in se passibilitatem et vanitatem, et utriusque causa est, quia producta est de nihilo. Quia enim creata est et accepit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset, ex hoc non est suum esse; et ideo non est purus actus, quia habet passibilitatem; et ratione huius habet fluxibilitatem et variabilitatem; ideo caret stabilitate; et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse. Et exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum nisi praesente sigillo. Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in seipso fulcitur, necesse est quod omnis creatura sustentetur per praesentiam veritatis: et est simile, si quis poneret corpus ponderosum in aere, quod est quasi vanum, quod non sustentaretur. Sic in proposito.

« Ad illud ergo quod obiicitur de distantia et permixtione, dicendum, quod tripliciter unitur quid alicui. Aut secundum praesentiam tantum, aut secundum praesentiam et dependentiam, aut secundum praesentiam et concomitantiam in materia. Primo modo est radius in aere: secundo modo anima in corpore: tertio modo liquor in liquore. Quod primo modo est in aliquo, non permiscetur: similiter quod secundo modo est, non permiscetur proprie; sed solum quod tertio. Et primo quidem modo est Deus in rebus, non secundo vel tertio. Ad illud quod obiicitur de distantia motoris a mobili, dicendum, quod est distantia per absentiam, et haec impedit et non iuvat ad motum. Et est distantia per independentiam, et haec iuvat; quia quanto motor perfectior est et absolutior, minus dependet et est sufficientior, et hoc modo distat etiam Deus praesens. Ad illud quod obiicitur, quod virtus unita est magis infinita, etc.; dicendum, quod unitio virtutis quae facit ad eius magnitudinem, per se attenditur respectu subiecti, per accidens respectu obiecti. Respectu autem subiecti attenditur per subiecti simplicitatem; respectu autem obiecti per indistantiam a virtute, quia virtus tanto potentior quanto obiecto propinquior. Quoniam ergo virtus divina in substantia est simplicissima et numquam a substantia elongatur, ideo in multis est infinitissima, quia unitissima in multis, ut in uno: ubique enim

est centrum illius potentiae, sicut dicit Trismegistus. Quod ultimo obiicitur, iam solutum est, quia necessitas est ex parte Dei et creaturae, sicut visum est. Quod ergo obiicitur, quod agens creatum ubi non est, operatur, et effectum producit, qui sine ipso stat, dicendum, quod non est simile in Deo. Nam si attendatur hoc in artifice creato, hoc venit ex defectu perfectionis; quia enim agens creatum limitatum est, et differt a sua virtute, potest operari per virtutem ubi non est. Rursus, quoniam agit ex suppositione et non potest in totum, ideo effectus non totaliter dependit ab ipso: Deus autem habet conditiones oppositas, quia infinitus, et idem est in eo virtus et substantia, et totum producit; ideo non est simile. » (*Sent.* lib. I, dist. XXXVII, art. I, quest. 1.)

Segue la questione: « An Deus sit ubique; » e ci restringeremo a riferirne la conclusione: « Deus, cum ab alio non conservetur, neque mensurabilis sit, loco non ambitur; est tamen in omni loco, quia per praesentiam suam supplet loci indigentiam. Dicendum, quod triplex est conditio secundum quam comparatur locatum ad locum; una secundum quam locatum excellitur, et haec est proprietas salvationis: sic enim locatum indiget loco, et locus complet eius indigentiam et conservat naturam; et secundum hanc proprietatem sola corporalia sunt in loco, non autem spiritualia; quia non recipiunt influentiam a loco corporeo. Alia est proprietas secundum quam locatum aequatur et proportionatur loco, et haec est proprietas commensurationis; et secundum hanc conditionem proprie corporalia sunt in loco, quia illa sunt commensurabilia, unde circumscribuntur. Spiritualia autem minus proprie: nam non sunt commensurabilia respectu partium; sunt tamen definibilia respectu totius. Tertia est conditio, secundum quam locatum excellit locum, videlicet, quod per sui praesentiam replet et supplet indigentiam loci: locus enim sine locato privatus est et indigens, sicut concavitas oculi sine organo. Quoniam ergo Deus ad nullam creaturam comparatur, nec secundum rationem inferioritatis, nec aequalitatis, sed superioritatis et excellentiae; Deus non est in loco quantum ad primam et secundam proprietatem; sed solum quantum ad tertiam, scilicet, quod per praesentiam supplet loci indigentiam: nam locatum per praesentiam replet distantiae vacuitatem. Deus autem per praesentiam replet vacuitatem essentiae, et illa quidem sine hac esse non potest. » (*ibid.* quaest. 2.)

Nè sono men belle le due questioni seguenti: « An esse ubique soli Deo conveniat? » e se « illi conveniat ab aeterno? » Parimente ne diamo le conclusioni. « E quanto alla prima: « Soli Deo proprie

et singulariter convenit esse ubique, et nihil aliud a Deo, ubique potest esse. Dicendum, quod esse ubique, sicut dicunt Sancti, convenit soli Deo proprie et singulariter, ita quod nulli convenit alii, nec intelligi potest recte convenire, si recte intelligatur. Nam Deus dicitur esse ubique, ita quod ex parte Dei intelligitur identitas et totalitas; ex parte loci pluralitas et universalitas. Per conditionem identitatis excluditur universale, quod, quamvis sit in omnibus singularibus, tamen est secundum aliud et aliud suppositum, et ita numeratum. Per conditionem totalitatis excluditur numerus: nam quamvis numerus sit ubique, tamen est secundum aliam et aliam partem. Per conditionem pluralitatis a parte loci excluditur spiritus creatus, qui quamvis sit in pluribus partibus corporis, non tamen est in omnibus nisi ut unitis. Per conditionem universalitatis excluditur corpus Christi sub sacramento, quod quamvis sit in pluribus, non tamen est in omnibus, nec esse potest, quia hoc solum convenit ei sub sacramento. » (*ibid.* art. II, quaest. 1.) Ma non potrebbe Dio communicare alla creatura l'ubiquità a quel modo che le dà la perennità dell'essere? E risponde il Santo Dottore: « Ad illud quod obiicitur quod Deus dat sempiternitatem, dicendum quod tam esse ubique, quam semper, importat quamdam infinitatem; et infinitas sempiternitatis est infinitas durationis, quae est secundum potentiam; et haec non repugnat creaturae, quia non impedit durationem creaturae esse finitam actu, et infinitam potentia; et ideo omni durationi creaturae necesse est aliquid adiici. Sed esse ubique dicit immensitatem actu, quia importat simultatem locorum; et hoc repugnat creaturae, et ideo non potest ei omnino communicari: communicatur tamen secundum possibilitatem creaturae, secundum quod participat maius et minus de natura spiritualitatis. Nam nihil est omnino spirituale nisi solus Deus, sicut dicit Augustinus *(De morib. Eccl.)*: solus Deus est incorporeus, quia omnia replet. Creaturae autem quaedam sunt spirituales per abstractionem, ut universale numerus, et ita esse possunt in pluribus propter communitatem ad plura, et ita secundum sui plurificationem. Quaedam spirituales sunt per separationem a materia corporali, ut animae; et istae sunt in pluribus, tamen non multiplicatis. Quaedam autem sunt spirituales per unionem, ut corpus Christi est cibus spiritualis animae, quamvis sit verum corpus; et ideo quasi est medium inter animam et Deum; et ideo, in quantum cibus plus sapit naturam spiritualitatis, et ideo est in pluribus, ut sunt plura loca, non tamen in omnibus, quia ratio cibationis non se extendit ad omnia; et sic patet quare sub sacramento est in pluribus. » (*ibid.* art. II, quest. 1.)

Ma questa ubiquità è essenziale a Dio fin da tutta l'eternità? Sì, esse ubique convenit Deo aeternaliter, prout dicit praesentialitatem divinae immensitatis, per quam est praesens omni ei, quod est sive sibi, sive alii; temporaliter vero prout connotat locum certum, sive rem. Dicendum, quod esse ubique dupliciter potest accipi de Deo, sicut et esse semper. Uno enim modo, *semper*, importat divinam immensitatem secundum durationem; et sic idem est quod aeternitas, et convenit Deo aeternaliter. Alio modo connotat simultatem temporis; et sic convenit ei a principio temporis. Sic esse ubique, uno modo importat praesentialitatem divinae immensitatis, per quam est praesens omni ei quod est, sive sibi, sive alii; et sic idem est esse ubique quod Deum esse immensum. » (*Ibid.* quaest. 2.)

Come sia poi Dio in tutte le cose, ce lo dice con queste parole: « Deus est in rebus tripliciter, potentialiter, praesentialiter et essentialiter; » ossia per potenza, per presenza, per essenza. E vuol dire, che Dio è ad esse presente, non solo perchè è nel luogo e nel tempo da esse occupato, ma perchè, come causa assoluta del loro essere il più intimo e radicale, egli è che le fa sussistere, intimissimamente penetrandole con l'infinita e semplicissima sua sostanza. Questa è dottrina di fede. Ma nacque dipoi questione tra i Tomisti e i seguaci di Scoto, in qual modo cotesto intimissimo contatto di Dio con le sue creature si dovesse spiegare, secondo il nostro modo di intendere: se, cioè, sia da riporre nella infinita virtù dell'azione creatrice di Dio, o piuttosto nel non esistere tra la sostanza di lui e quella delle creature locale distanza. Gli Scotisti tolsero a difendere questa seconda parte; la prima, i seguaci di San Tommaso. San Bonaventura, come il suo Maestro, vi aveva accennato nella sopra citata questione: « Quibus modis Deus in rebus esse dicatur? » Egli la divide in due parti, dicendo: « Assignat Magister duplicem modum existendi Deum in rebus. Et unum modum accipit ab Augustino *(De praes. Dei ad Dardanum)*, qui dicit quod aliter est Deus in omnibus creaturis, aliter in Sanctis, aliter in Christo per unionem. Alium modum accipit a Gregorio, qui dicit (super V *cap. Cant.*), quod Deus est tripliciter, scilicet potentialiter, praesentialiter et essentialiter... » E detto come l'uno e l'altro « conveniens sit; » rispetto al secondo prosegue: « Assignatio autem Beati Gregorii accipitur quantum ad conditiones modorum essendi. In his enim tribus circumscribit Beatus Gregorius perfectionem modorum existendi Deum in omnibus, in quibus est hoc modo. Aliquid enim est in aliquo secundum praesentialitatis indistantiam, ut contentum in continente, ut aqua in vase; aliquid secundum virtutis in-

fluentiam, ut motor in mobili; aliquid secundum intimitatis existentiam, ut illud quod est continens intra, ut anima in corpore. Et omne quod perfecte est in re, necesse est esse quantum ad hanc triplicem conditionem; et hoc modo est Deus. Et ideo dicitur esse potentialiter, presentialiter, et essentialiter, quia est secundum praesentialitatis indistantiam, secundum virtutis influentiam, secundum intimitatis existentiam. Et sic patet distinctio, sufficientia et ordo. Quoniam secundum rationem intelligendi, conditiones istae se habent per additionem, et ideo bene ordinat Beatus Gregorius, primo praesentialiter, etc. Aliqui tamen huiusmodi conditiones volunt distinguere penes substantiam, virtutem et operationem: sed licet modus existendi essentialiter respondeat substantiae, et potentialiter virtuti; tamen praesentialiter principaliter non respondet operationi: nam praesens est aliquis alicubi, etiamsi non operetur. » E vuol dire: quando noi pensiamo alla presenza di Dio in tutte le cose *per praesentiam*, non pensiamo alla sua azione, che è una stessa cosa con la sua sostanza e potenza, per cui le fa essere e le mantiene nella loro sussistenza. « Aliqui accipiunt penes genera causarum: sed nec illud videtur conveniens, quia essentialiter consistere non connotat genus causalitatis. » Cioè, pensando che Dio è in tutte le cose per essenza, pensando l'essenza, non pensiamo alla sua azione, quantunque siano una medesima cosa. E vuol dire in conclusione, che noi a nostro modo possiamo benissimo pensare che Dio è in tutte le cose, senza pensare che con la sua azione creatrice del continuo le crea e le fa essere, penetrandole nell'intimissima loro radicalità con l'infinita e semplicissima sua sostanza. E così trattata la questione, nulla ha di opposto alla sentenza di San Tommaso e della sua scuola. Ma non è più così, seguendo il modo di risolverla che tenne Scoto, volendo, contro San Tommaso, che l'intimo contatto di Dio con le creature e il suo modo di essere in esse si debba ripetere dalla sua immensità. Bisogna confessare che assai più filosofico è il modo dell'Angelico, e che l'altro riduce l'esistenza di Dio nelle cose ad una quasi semplice coesistenza.

Ma Scoto non seguì la scuola dell'Ordine, perchè l'Ales facendo la stessa quistione, cioè: « Utrum Deus sit in rebus potentialiter, essentialiter et praesentialiter; » e risposto e provato bellamente che sì, aggiunge: « Et ad habendam distinctionem istorum modorum generalium, notandum, quod in Deo sunt tria: essentia, virtus et operatio; et dico tria secundum rationem intelligentiae: et distinguuntur illi modi ita, quod per essentiam est in rebus essentialiter, per virtutem est in rebus potentialiter, per operationem ver-

praesentialiter; nam per operationem innotescit rebus divina potentia et essentia... Quod igitur sua essentia attingit omnem rem, propter hoc dicitur in rebus omnibus essentialiter; quia vero sua potentia, vel virtus et sua operatio, per quam ipsa est praesens, attingunt omnem rem, propter hoc in omnibus rebus est potentialiter et principaliter. » (*Sum.* part. I, quaest. X, memb. 2.) E finalmente egli conchiude l'ampia e copiosa trattazione che fa di questo argomento, avvertendo che tali modi « in Deo non differunt re, » ma soltanto « in ratione intelligentiae. » E qui (egli aggiunge): « quaeritur: cum Deus sit in rebus essentialiter, praesentialiter, potentialiter, utrum, e converso, creaturae sint in Deo essentialiter, praesentialiter, potentialiter? » E risponde: « Res sunt in Deo praesentialiter, quia in eius cognitione; potentialiter, quia in eo sicut in causa; sed essentialiter non sunt in ipso, quia secundum hoc intelligeretur divina essentia dependere ab essentia creaturae; quod non est verum. Causa enim non dependet a causato ut sic; sed e converso: unde esse creaturae potest requirere esse causae necessarium ad suum esse; sed non e converso: unde essentialiter est Deus in rebus, quia eius esse est necessarium ad esse rerum: sed non e converso, res in Deo essentialiter, quia essentia entium non est necessaria ad hoc ut sit. » (*ibid.* memb. 4.)

Aggiungeremo finalmente un'altra parola sopra gli attributi della vita, o natura divina, che sono l'intelletto e la volontà, e sopra il loro prodotto in quanto conoscenza e volere. Che cos'è dunque la produttività della vita divina? La produttività della vita divina è la perfetta conoscenza che Dio ha della suprema verità e il perfetto amore del sommo bene, che è egli medesimo. E la prima, come abbiam detto, dà il Verbo eterno, consustanziale al Padre suo, che lo genera; la seconda, lo Spirito Santo, che è la terza persona dell'augusta Trinità, procedente dal Padre e dal Figliuolo. E che cos'è cotesta conoscenza prodotta dalla suprema verità, ossia la conoscenza che Dio ha di sè stesso, per cui genera un Verbo a sè stesso consustanziale, che è la sua sostanziale immagine, il suo Figliuolo? Gli Scolastici risposero pienamente a queste quistioni con una chiarezza e profondità ammirabile. Basterà qui vedere come l'abbia svolta l'Ales. E primamente egli chiede: « Quid sit (la scienza divina) secundum rationem intelligentiae? » E risponde: « Nomen scientiae significat divinam essentiam principaliter, non tamen significat divinam essentiam, ut essentiam, sed ut habitum. Scientia enim in nobis est habitus ad cognoscendum; sicut virtus est habitus ad operandum. Est autem nihil aliud scientia, sive iste habitus, quam

assimilatio intellectus ad rem: sed similitudo potest esse in actu, vel in habitu, sicut patet. Posito quod nullus esset color, et quod lux haberet similitudinem omnium colorum, lux haberet similitudinem ad omnes colores in habitu. Similiter, remotis scibilibus, scientia quae est sicut lux, habet similitudinem ad illa in habitu, sed non in actu. Dicendum ergo est, quod est similitudo in actu, et est similitudo in habitu. Item, est similitudo ad res, et est similitudo a rebus: similitudo ad res, ut patet in arte. Item, est similitudo rei penes intellectum speculativum, et similitudo penes intellectum practicum, quae si comparetur ad opus, dicitur ars. Scientia ergo Dei, loquendo secundum nos, dicit similitudinem speculativam, non a nobis, sed ad res, in habitu, non in actu; ad se autem in actu. Dico autem scire in actu, quando intelligit res existentes in actu, sive in natura propria, non solum in causa; in habitu, quando intelligitur in suo exemplari, vel in arte. Similitudo ergo speculativa dicitur, ut ostendatur quod prima intentio scientiae non est ut intentio artis in quantum huiusmodi vel exemplaris, vel virtutis, quia est bonorum, vel malorum. Ad res vero dicitur, non secundum dependentiam, sed secundum causam, ut separetur ab humana scientia, quae accipit a rebus: unde Dionisius (*De div. nomin.*): non ex entibus, entia dicens, novit divinus intellectus; sed ex ipso, in ipso, secundum causam, omnium notitiam et scientiam praeconcepit. Ad res vero dicitur in habitu; quia, sicut dicit Hugo de Sancto Victore: an dicemus quod omnia in Creatore ab aeterno increata fuerunt, quae ab ipso temporaliter creata sunt, et illic sciebantur ubi habebantur, et eo modo sciebantur quo habebantur, et non cognovit aliquid extra se Deus qui omnia habebat in se? Ad se vero in actu dicitur, quia semper est in actu sibi praesens. » (*Sum.* part. I, quaest. XXIII, memb. 1.) La conoscenza divina, adunque, benchè si estenda a tutte le cose che sono fuori di Dio, non può trovare la causa di sè stessa che in sè; altrimenti essa dipenderebbe da qualche cosa che sarebbe fuori di lui. Insomma, essa procede dalla stessa luce di lui, che è egli medesimo. Ma quantunque egli veda tutte le cose in sè, e non altrimenti che per la luce propria, in sè che ne è l'unica causa; non però le cose sono in lui come esistenti da tutta l'eternità: vi sono bensì come possibili, e le vede in sè come prodotte dall'infinita sua virtù, che a suo piacimento può metterle all'esistenza fuori di sè stesso.

Qui poi, chi voglia penetrare a fondo in questo argomento, bisogna che legga tutta la distinzione XXXV del primo libro delle Sentenze di San Bonaventura, che tratta appunto « De scientia Dei. »

nessuno lo agguaglia in chiarezza e sublimità. Primamente egli cerca: « An sit ponere in Deo ideas? » E risponde, che « conveniunt theologi et philosophi, Deum, sicut universa cognoscit, ita universarum rerum similitudines et rationes apud se habere, quas ideas appellant. » (art. I, quaest. 1.) Poi « An unam, vel plures ideas, ponere sit in Deo? » Altissima questione, che il Dottor Serafico rende di una evidenza prodigiosa. « Reipsa (egli dice) ideae omnes in Deo unum sunt, nec plurificantur; siquidem idea secundum rem nihil aliud est quam ipsa divina veritas. Ad intelligentiam praedictorum (egli prosegue) notandum est, quod hic fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod ideae in Deo secundum rem habent distinctionem. Dixerunt enim quod est considerare universitatem formarum in Deo, in anima et in mundo, sive in materia. Et in materia, sive in universo, habent distinctionem et compositionem, sed non habent oppositionem, quia sunt ibi materialiter. In anima vero humana habent distinctionem et compositionem, sed non habent oppositionem; et hoc qui ibi sunt aliquo modo spiritualiter; non tamen omnino, quia sunt a rebus extra; ideo est compositio: differunt enim ab anima. In Deo habent distinctionem, sed non compositionem, nec oppositionem propter summam simplicitatem; et quamvis in Deo sint distinctae, sunt tamen unum exemplar; sicut plures formae particulares in sigillo faciunt unum sigillum. Sed ista positio, quamvis in sui initio videatur probabilis, in fine tamen continet errorem. Nam si in Deo esset ponere ideas realiter differentes, sive distinctas, tunc esset ibi alia pluralitas realis, quam sit pluralitas personalis; quod abhorrent aures piae. Si dicas, quod non sit pluralitatem absolutam ponere, sed respectivam, tunc quaero de illo respectu; aut est aliquid, aut nihil: si nihil, nulla est ibi realis distinctio; si aliquid, non est dare divinam essentiam: sed omnia essentialia in Deo unum sunt. Et ideo alia est positio, quod ideae sunt unum secundum rem; et hoc patet sic: idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi: illa autem secundum rem est ipsa divina veritas: et quia illa est una, patet quod per eam omnes ideae unum sunt. » (*Sent.* lib. I, art. I, quaest. 2.) Ma essendo in Dio una cosa, ciò non toglie che: « plures sint secundum rationem intelligendi. Quamvis enim in Deo nullus sit respectus ad creaturam a parte rei; tamen contingit, ipsam essentiam significari in respectu ad creaturam per multa nomina; nec tamen hoc nomen, sive vocabulum, *idea*, est vanum. Intelligendum igitur est, quod hoc nomen, *idea*, significet divinam essentiam in comparatione, sive in respectu ad creaturam. Idea enim est similitudo rei cognitae; quae

quamvis in Deo sit quid absolutum, tamem secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum; quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, qui est ipse Deus, tamen ratione intelligendi, sive dicendi, similitudo plus se tenet ex parte cogniti; et quoniam cognoscens est unum et cognita sunt multa, ideo omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi, sive dicendi. » (*Ibid.* quaest. 3.)

Ma coteste idee che sono in Dio una sola idea, risguardano soltanto la pluralità e le specie dei possibili, o anche tutti e singoli gli individui delle medesime? E risponde il Santo Dottore: « Idea in Deo, secundum rem, est divina veritas; secundum rationem intelligendi, est similitudo cogniti: haec autem similitudo est ratio expressiva cognoscendi, non tantum universale, sed etiam singulare: quamvis ipsa non sit universalis, nec singularis, sicut nec Deus; et ideo non tantum est similitudo universalis ut universale est, sed etiam singularis ut singulare; et ideo quia similitudo est utrorumque, non solum multiplicatur secundum multitudinem universalium, sed etiam singularium. » (*Ibid.* quaest. 4.) E sono esse finite od infinite di numero coteste idee divine? Infinite. « Dicendum, quod sicut dicitur (*Psalm.* CLVI): *Divinae sapientiae non est numerus;* ac per hoc nec rationum, per quas divina sapientia cognoscit, et quoniam non habent numerum, non sunt numerabiles; ideo non sunt in numero finito. »

E qual'ordine hanno coteste ragioni in Dio? Nessuno, rispetto l'una all'altra; « nec secundum originem, nec secundum rationem prioritatis, aut dignitatis. Habent quippe ordinem ideae ad ideata; sed ad invicem non; quoniam una non est prior altera, neque posterior, nec est una ab alia, nec nobilior est; et ideo non ponitur ibi ordo. Et ratio huius est, quia ideae dicunt respectum ad res cognitas de ratione sui nominis; et quia illae sunt plures, ideo ideae ex primo respectu nominis plures sunt; sed ordo dicit novum respectum et novam habitudinem, cum una idea comparatur ad aliam; et quoniam, illo respectu circumscripto qui est ad ideata, in Deo ideae simpliciter sunt unum, nec habent ordinem ad invicem; ideo non est concedendum, quod ideae habeant pluralitatem cum ordine ad invicem. » (*Ibid.* quaest. 6.)

Nella distinzione appresso passa il Santo Dottore a discorrere del come le cose siano in Dio; e l'altezza e la chiarezza del suo intelletto si manifesta sempre più solennemente. « Res ab aeterno sunt Deo secundum similitudinis praesentiam, vel causativam potentiam;

minime secundum actualem existentiam. » (*Ibid.* dist. XXXVI, t. I, quaest. 1.) In quest'ultimo senso sarebbe panteismo, che egli come il più pernicioso degli errori, e confuta in vari luoghi con vitti argomenti. Sono le cose in Dio fin da eterno « secundum similitudinis praesentiam, vel causativam potentiam; » e non già, o nella senza, o nelle persone; sibbene in Dio « ut in causa, » e non altro. (*Ibid.* quaest. 2.) Ma allora, come si dice che « omnia sunt vita in Deo? *Quod factum est in ipso vita erat.* » (JOAN. I.) « Quia res omnes (risponde il Santo Dottore) in Deo sunt tamquam in exemplari, merito in ipso vita sunt. Voluerunt quidam dicere, quod non omnia quae dicuntur esse in Deo, sunt in illo vita; sed ea solum quae sic sunt in Deo ut disposita fieri. Et ratio huius est, quoniam verbum et vita dicunt actum vel dispositionem; et ideo dicit Anselmus: quoniam Verbum non est nisi eorum quae sunt vel futura sunt, ideo ea solum sunt in Deo vita: et ideo dicunt quod ad rationem dicendi vitam, concurrit necessario, quod res sint in Deo quantum ad potentiam, notitiam et voluntatem producendi. Sed hoc non potest stare secundum Augustinum; Filius enim, ut ipse dicit (VI *De Trinit.*), est ars plena omnium rationum viventium; sed constat quod non impletur nisi rationibus infinitis: ergo infinitae rationes rerum vivunt in Deo; ergo non solum praesentium, vel futurorum, sed etiam omnium possibilium. Et iterum Augustinus (lib. LXXXIII *quaestionum*, quaest. XLVI), dicit, quod ratio est, etiam si numquam aliquid per illam fiat; sed constat quod ratio in mente artificis vivit, non quia res extra producitur; vivit enim etiam si res corrumpatur; et exterius esse omnino nihil facit ad vitam. Et ideo patet quare non solum praesentia vel futura vivunt in Deo. Et propterea aliter dicendum quod res tripliciter sunt in Deo, videlicet, ut in principio producente, et sic sunt ibi ratione potentiae; ut in exemplari exprimente, et sic sunt ibi ratione notitiae; et ut in fine conservante, et sic sunt ibi ratione voluntatis. Primo modo, quia sunt in Deo sicut in principio producente, cum totum ex nihilo producat Deus, nihil omnino sunt in Deo, nec vita, nec aliquid. Quia vero sunt in Deo tamquam in fine conservante, cum conserventur secundum esse quod habent, sic quaedam sunt vita, quaedam non. Unde quaedam sunt tantum, quaedam sunt et moventur, quaedam, ut homines, et sunt, et moventur et vivunt. Quia vero sunt in Deo, ut in exemplari exprimente, sic sunt in ipso vita; et quia non solum in illo exemplari exprimuntur entia, sed et omnia cognoscibilia, ideo omnia sunt in Deo vita quae in ipso sunt. Et ideo dicit Beatus Joannes: *Quod factum est, in ipso vita erat.* »

(*Ibid.* art. II, quaest. 1.) E secondo questa esemplarità che hanno in Dio, esse sono più vere in Dio, che non in sè stesse: non però se si considerino in sè stesse, prescindendo dalla loro esemplarità. « Triplex est existentia rerum (dice il Santo Dottore); scilicet, in exemplari aeterno, et in intellectu creato, et in ipso mundo. In exemplari aeterno et in intellectu creato sunt res secundum similitudinem; in ipso mundo secundum entitatem propriam. Quando ergo quaeritur, in quo sint verius, hoc dupliciter potest quaeri: aut ita quod fiat comparatio eiusdem rei ad se secundum diversum modum existendi, ut sit sensus: ubi lapis verius habet esse, vel cum est in cognoscente, vel producente, vel cum est in se? Et hoc modo concedendum est, quod verius est unaquaeque res in proprio genere quam in Deo. Alio modo potest fieri comparatio rei ad suam similitudinem, ut sit sensus questionis: quid habeat esse verius et nobilius, utrum ipsa res, vel eius similitudo? Et hoc modo simpliciter concedendum, quod similitudo rei verius et nobilius esse habet in Deo, quam ipsa res in mundo ratione eius quod est, quia est ipse Deus. Adhuc similitudines rerum in intellectu creato verius et nobilius habent esse quem res in universo, non ratione eius quod sunt, sed ratione eius in quo, quia sunt nobiliori et spirituali modo similitudines in intellectu cognoscente quam sint ipsae res in mundo contentae. » (*Ibid.* quaest. 2.)

Questa davvero è metafisica sublime; ma intelligibilissima, perchè vera, la quale ci dà un'idea di Dio, della creazione e della natura delle cose create così chiara e profonda, che all'intelletto nulla resta a desiderare; ed è insieme la confutazione la più solenne e perentoria che possa farsi del panteismo ideale. A queste stupende teorie e speculazioni bisogna condurre oggi la studiosa gioventù, rimettendo loro nelle mani queste classiche opere de' nostri Padri, e facendone lor gustare la profondità e la bellezza: al che non basta, come alcuni si avvisano, la voce del maestro, avendo a testo una leggera instituzione di Teologia. Ciò intese sempre, con suo non mai interrotto profitto la scuola Domenicana, che sempre tenne a testo la *Somma* dell'Angelico; quel che a noi era stato imposto da Sisto V rispetto a San Bonaventura. Le opere dell'Ales, dunque, e di Bonaventura, non escluse quelle di San Tommaso, vogliono ripigliarsi a testo fondamentale degli studi nostri; imperocchè l'uno compie e rischiara l'altro: ogni altra via, per ristorare la primitiva e vera nostra scuola, e far rifiorire tra noi la grande scienza, fallirà. Ho detto che i nostri due insigni Dottori, fondatori della nostra vera scuola, si rischiarano l'un l'altro: difatti, Bonaventura non fece che

guire e svolgere maggiormente le teorie del suo maestro, e basta
nfrontarli per esserne certi. Le questioni di cui qui parliamo, ne
ono prova. Ecco come le ebbe ordinate l'Ales. Dimostrato « quid
it scientia divina secundum rationem intelligentiae »; passa a risol-
vere i quesiti seguenti, che esauriscono tutto l'argomento: « Utrum
Deus sciat res per se, vel per aliud? Utrum Deus sciat per causam,
vel non causam? Utrum cognoscat per unum vel plura? Utrum di-
vina scientia sit per exemplar? Cuius sit divina scientia; utrum sit
entium et non entium? Utrum finitorum, vel infinitorum? Utrum
malorum et bonorum? Utrum necessariorum et contingentium?
Utrum enunciabilium? Utrum singularium? Utrum oppositorum? »
Quindi « de modo scientiae Dei et quo scit? Et quomodo cognoscit
res in se ipso et per seipsum? Quomodo res sint in Deo? Ratione
cuius quaeritur de ideis rerum et rationibus secundum quas di-
cuntur esse in Dei sapientia. Et cum mala non habeant esse in Deo,
quomodo cognoscuntur a Deo? Quomodo Deus scit omnia praesen-
taliter? Quomodo scit omnia simul? Quomodo scit omnia immuta-
biliter? » Appresso: « De divina praescientia: et primo an scientia sit
temporalis, vel aeterna? Utrum sit causa rerum? Utrum sit causata
a rebus? Utrum inferat necessitatem rebus? An stet cum libero ar-
bitrio? Utrum sit infallibilis? Utrum sit mutabilis? » E conseguen-
temente: « De dispositione divina; de divina providentia; de prae-
destinatione; de reprobatione; de divina electione; de dilectione Dei
in generali et in speciali ad creaturas; » e finalmente, « de libro
vitae. » (*Sum.* part. I, dalla questione XXIII alla XXXIII.) Mi basta
l'averle qui ricordate; perchè nè potremmo riferirne tutto quello
che si richiederebbe, nè sapremmo a quale dare la preferenza; senza
la strettissima connessione che hanno fra di loro. Lo studioso, dun-
que, ricorra alle opere accennate de' due Dottori.

Lo stesso diciamo rispetto alla volontà divina. Nell'Ales la teoria
cattolica rispetto alla divina volontà è svolta nella stessa prima
parte della *Somma* dalla questione XXXIV a tutta la LXI inclusive;
e in San Bonaventura, nel primo libro delle *Sentenze* dalla XLV fino
alla XLVIII. Che sia in Dio una volontà, e una volontà sovranamente
perfetta, ci è insegnato dalla fede ed anche dalla ragione, come ab-
biam veduto; ed è necessaria conseguenza della nozione che abbiamo
dell'essere divino; un essere essenzialmente vivente e spirituale. In
questo attributo della vita divina si fondano gran numero di pro-
rietà, che la fede e la ragione attribuiscono a Dio, sia risguardato
in sè stesso, sia relativamente alle sue operazioni ad *extra*; le pro-
rietà specialmente che, considerato in sè stesso, riguardano la sua

felicità, santità e bontà; e considerato in quanto opera ad *extra*, la sua libertà e il fine a cui operando deve mirare; ed è quindi argomento di altissima importanza. « Primo, voluntas (dice il Dottor Serafico) est illud penes quod residet inter creata summa potestas: ergo voluntas de se dicit potestatem, quia omnibus praesidet in regno animae et nihil potest sibi imperare. Sed Deus est potentissimus, et omne quod possibile est illi attribuendum est. Secundo, voluntas est in qua consistit voluptas summa, sive felicitas; beatus est enim qui habet omne quod vult, unde nihil delectatur, nisi habens voluntatem, vel aliquid simile voluntati. Sed Deus est felicissimus, in quo est omnis felicitas et iucunditas. Tertio, est illud penes quod residet iustitia et aequitas; iustitia enim non est aliud quam rectitudo voluntatis; unde non habentia voluntatem, non sunt capacia iustitiae. Sed Deus est iustissimus secundum omnem intellectum; ergo habet voluntatem. Quarto, voluntas est vis secundum quam attenditur summa liberalitas: omnis enim liberalitas venit ex amore; sed constat quod amor est actus voluntatis. In Deo autem est ponere summam liberalitatem; ergo et amorem et voluntatem. » (*Sent.* lib. I, dist. XLV, quaest. I, art. 1.) La proprietà fondamentale, che distingue la volontà divina dalla creata, sta in questo, che non è già una semplice facoltà come in noi, inerente alla sostanza divina, la quale non venga ad atto se non per un conato verso del bene, che sia fuori di essa. Invece è assolutamente identica sia alla sua sostanza, sia all'atto del volere, e all'oggetto e al fine, nel possesso del quale sta la sua pienezza. E però l'atto della volontà divina, ossia il volere, è un atto essenziale, sostanziale e sussistente, che possiede in sè e da per sè tutta la sua perfezione. « Voluntas in Deo (sono sempre parole di Bonaventura) est magis proprie et completiori modo quam in nobis. Voluntas enim in nobis est per differentiam a substantia et actu, et per distantiam a fine; in Deo per omnimodam indifferentiam horum, scilicet, substantiae, virtutis, actus, finis. » (*loc. cit.*) Or queste qualità non escludono soltanto ogni progresso della volontà divina verso la sua perfezione, e per conseguenza ogni cominciamento, e ogni *divenire,* come dicono oggi, de'suoi atti; ma inoltre c'insegnano che essa non può affatto consistere in un conato, in un desiderio, in un *appetere* un bene esteriore, e da Dio indipendente, per cui venisse poi costituita l'essenziale perfezione della sua volontà. L'atto della volontà divina consiste in una infinita e sovrana compiacenza, piena di amore, con cui Dio abbraccia e contiene sè stesso come assoluto bene; e può aver relazione con altri beni, ciò è soltanto come causa, n

mai per acquistar perfezione da essi: *Non afficitur a rebus, sed afficit res.* E qui basti; benchè il detto fin qui intorno agli attributi divini sia pochissimo ed al tutto insufficiente. Quindi, per dare almeno un'idea organica della materia, aggiungo il seguente sunto dilucidativo che ne dà ne' suoi *Trattati Teologici* il nostro D'Acquisto.

« Col termine Dio esprimiamo l'Essere infinito, eterno, immenso, infinitamente, eternamente ed immensamente perfetto, la cui esistenza è la sua dimostrazione, poichè egli è la realità assoluta, il bene sommo, il fonte della luce, la sorgente dell'evidenza, il primo principio della certezza: perchè egli è l'È assoluto, fuori di lui non si dà essere che non sia da lui; e come dà alla creatura l'essere, dà pure la potenza di conoscere lo stesso essere e la sua costitutiva realità: senza l'essere la creatura non può avere intelligenza, e senza l'intelligenza non può conoscere il costitutivo dell'essere; perciò avendo da Dio l'essere, da lui ha pure la intelligenza: avendo da Dio l'essere e l'intelligenza, colla intelligenza conosce il proprio essere, e nella intimità del proprio essere appercepisce l'azione dell'Essere da sè, produttivo dell'essere creato.

« L'essere che è e che ha la ragione di essere in sè stesso, è impossibile che non sia, e non può non avere la ragione di sè in sè; « perciò non può avere ragione di non essere, ed essere diverso da quel che è: se sempre è ed è sempre identico a sè e non diverso; dunque egli è eterno, essendo l'eternità un'esistenza indefettibile; in cui è impossibile qualunque successione; il carattere della quale successione propriamente consiste in un transito della esistenza di una cosa alla non esistenza della medesima, o da tale esistenza ad un'altra diversa. L'essere immutabile, avendo in sè la ragione di essere, ed essendo identico alla stessa ragione di essere, esclude perciò qualunque successione tanto in riguardo all'essere e non essere, quanto all'essere diverso da quel che è; egli perciò sempre è ciò che è, sempre fu ciò che è, e sarà sempre ciò che è: il sempre fu ed il sempre sarà sono fusi ed assorbiti nel sempre è, sempre simile a sè stesso e non mai diverso, ove propriamente consiste l'eternità.

« L'essere eterno è infinito, perchè la infinità è negazione di fine: or ciò che è, fu e sarà sempre lo stesso; ed il fu e il sarà che è lo stesso è, sarà senza fine intensivamente ed estensivamente: intensivamente, perchè essendo ciò che è, ed il fu ed il sarà essendo lo stesso è, nè il fu, nè il sarà potranno metter fine allo stesso essere; estensivamente, perchè essendo eterno ha in sè tutto ciò che è, talchè nulla è fuori di lui, e tutto è in lui, e perciò nulla può metter fine all'esser suo.

« Se quest'essere è infinito, egli dunque è immenso; poichè il fine è ragione di limite, ed il limite è condizione di misura: non avendo egli limite, non ha perciò misura, e non avendo misura, egli esiste in tutta la infinità del suo essere senza limitazione, in ogni luogo, e tutto in tutto: l'essere infinito, adunque, è ancora immenso.

« Essendo immenso, per necessità è unico; poichè se altro fuori di lui potesse darsi, l'essere e l'esistenza di quest'essere porrebbero limite all'essere immenso: essere immenso ed aver limite sarebbe una contraddizione manifesta; se dunque è immenso, di necessità dev'esser unico.

« L'essere unico è semplicissimo, perchè se tale non fosse, dovrebbe esser composto; giacchè l'opposto del semplice è il composto; se composto, dovrebbe costare di sostanze diverse e moltiplici, e perciò essere divisibile in tante parti di quante sarebbe composto: in tal caso non sarebbe unico, ma moltiplice, ed essendo moltiplice consterebbe, come di parti, così anche di limiti, i quali ripugnano nell'essere unico senza limiti.

« Se l'essere è semplicissimo, egli è incorporeo, perchè l'essere semplicissimo è assolutamente privo di parti. Se è assolutamente privo di parti, appunto perchè semplicissimo, ed il corpo è corpo perchè composto di parti; l'essere dunque che è privo di parti, deve essere di necessità incorporeo; se è incorporeo, è dunque spirituale, perchè il corpo è in opposizione allo spirito.

« Or quest'essere esistente da sè, che ha la ragione dell'esser suo in sè, ed in sè la ragione dell'essere di tutte le cose; quest'essere necessario, eterno, infinito, immenso, immutabile, indipendente, unico, semplicissimo, spirituale, è l'essere sovrano che diciamo Dio.

« Chè sebbene questi attributi sembrassero differenti, perchè espressi con termini diversi; tuttavia in Dio sono identici colla sua aseità, e sono la medesima cosa coll'essere suo divino; primieramente, perchè l'essere, essendo semplicissimo, ha tutto identico colla semplicità dello stesso essere; secondariamente, perchè avendo in sè la ragione di essere, che è lo stesso essere, non può esservi cosa più intrinseca ed identica dell'essere a sè stesso; perciò essendo egli quel che è, è necessario che sia: la necessità quindi di essere è il medesimo suo essere: l'essere e l'esistere in lui non sono cose diverse, ma identiche, perchè l'essere è ragione di esistere; dunque l'esistenza non è diversa, ma identica all'essere: se è necessaria, essa è eterna, perchè esistenza necessaria è lo stesso che esistenza sempre perenne, che non potè, nè può non essere; se non potè, nè può n[on] essere, dunque non è stato tempo in cui non fu; se l'essere sem[p]

è e sarà qual egli è, è necessità che sia immutabile; perciò identico a eternità. L'immutabilità è ancor essa identica coll' infinità, es-ndo questa una durazione dell' essere con tutta la sua pienezza di sere senza fine; l' infinità è identica alla immensità, che consiste lla negazione di ogni limite, da cui possa esser circoscritto e da ui possa riconoscere principio di esistenza e fine di essere: non vendo limite e confine, esclude perciò qualunque altro essere; egli è dunque unico; e perchè unico, quindi è semplice; se semplice, perciò spirituale e non corporeo.

« Tutti gli attributi divini non sono che manifestazioni dell' es-sere assoluto infinitamente perfetto, che si fanno all'uomo per mezzo del confronto che fa egli di sè coll' essere assoluto, di cui ha intimo il sentimento e l' appercezione. Il sentimento dell' essere assoluto nello spirito umano è la prima naturale rivelazione e la più pura che ha l' uomo: egli lo vede prima di sè quando vede sè, perchè l' essere assoluto è la possibilità reale di sè; e come la possibilità reale è prima dell' essere in attualità, vedendo la possibilità di sè, non può vedere sè da sè, ma vede sè dalla possibilità di sè. Questa veduta forma nello spirito la nozione della sua contingenza: tale vedendosi a fronte della sua reale possibilità, vede un abisso tra questa e sè, un limite incommensurabile che gli è impossibile di raggiungere: ma avendo il sentimento dell' assoluto come essere assoluto, ed il sentimento di sè come essere finito, e la percezione del limite infi-nito tra sè e l' assoluto; tal limite non potendolo applicare all' as-soluto perchè infinito, lo applica a sè, a cui appartiene, ed afferma ancora sè essere, ma infinitamente distante e diverso dall' assoluto. Per questa veduta comprensiva del sentimento, in cui percepisce sè e l' essere assoluto, ed il limite che si frappone, rapportando l' as-soluto a sè e sè all' essere assoluto; in virtù di questo raffronto vede l' assoluto essere da sè, e sè essere da lui; quello causa, sè effetto; quello necessario, sè contingente; quello eterno, sè con principio; quello infinito, sè finito; quello immenso, sè limitato; quello unico in sè da sè, sè unità in sè da lui; quello spirito per essenza, sè spi-rito per natura; quello incorporeo, sè unito ad un corpo. Se l' umana intelligenza non fosse esistita, questi attributi, che sono altrettante apparizioni, non si sarebbero distinti, perchè non vi sarebbe stata distinzione tra sè e l' essere assoluto; tale distinzione non è, nè può essere nella unità assoluta ed infinita, ma allora ebbe luogo, quando l'uomo ebbe l' esistenza, ed avendo l' esistenza ebbe il sentimento di sè e dell' essere assoluto in sè come sua causa creante. Or tutte queste apparizioni e manifestazioni di Dio, che diciamo attributi

divini, considerate come emergenti dal rapporto e raffront
umana intelligenza coll'essere assoluto, e come sviluppate
timento dell'assoluto e di sè, non hanno immagine, perchè
tengono all'empirismo trascendente, ed indi si producono in
riflesse, e si traducono nel linguaggio.

« Dio è l'essere assoluto, da sè, infinito, eterno, immenso,
dente, immutabile, unico, semplicissimo, spirituale: ma l'es
soluto è una realità; essendo realità è perfezione, essendo
la realità con la perfezione; perciò Dio è perfezione assolu
infinita, eterna, immensa, indipendente, immutabile, unica, s
sima, spirituale.

« Or ciò che primamente si manifesta in questa perfez
vita: questa vita è lo stesso Dio vivente: questo Dio viven
sua vita non è mai in potenza, ma sempre atto purissim
purissimo è una forza egualmente pura, infinita, eterna, i
a questa forza si dà il nome di onnipotenza, perciò Dio
fare e niente gli è impossibile; e se egli non può fare il
dittorio, ciò non esprime che la sua infinita perfezione,
imperfezione; poichè la contraddizione consiste nell'esse
non essere insieme: se Iddio potesse fare la contraddizione,
non sarebbe, perchè nell'atto che è e vive, nello stesso non
e non viverebbe; ciò che sarebbe effettuare la contraddizione
sarebbe perchè viverebbe, e non sarebbe perchè non viverebb
i quali, per negare l'esistenza di Dio, dicono che egli non
fare ciò che è contradditorio, non sarebbe onnipotente, co
che l'essere infinito non può non essere, e perciò che l'ess
necessario, e che per la sua forza infinita può fare tutto
possibile, e non implica contraddizione.

« A questo proposito è opportuno far conoscere cosa sia
bile, come noi ce ne formiamo l'idea, ed in ultimo in che s
Allorchè confrontiamo due idee, e formandone un compos
sciamo che non vi ha ripugnanza a poter esistere di ques
minata maniera, allora diciamo che la cosa è possibile: il fon
perciò della possibilità è l'esistenza, e senza di essa non si
per noi possibile, o almeno idea di possibilità, perchè sen
di esistenza non vi sarebbe concezione. Se si riguardano i
creature prima di essere, esse sono un nulla, perciò relat
alle creature la possibilità è nulla; relativamente però a
potenza, la possibilità è la stessa volontà onnipotente, che h
di mettere all'esistenza tutto ciò che vuole; e come quest
onnipotente è infinita ed immensa, può produrre infinite cre

ello spazio: la possibilità dunque in ultima analisi si risolve
à della forza infinita e della volontà onnipotente di Dio.
ta divina volontà è necessariamente libera, ed è impossi-
ı essa cada necessità sia di coazione, sia di arbitrio. Non
la prima, perchè l'essere infinito è unico e semplicissimo,
lui non si dà altro essere indipendente da lui, essendo
ante: se è unico ed indipendente, perciò non può essere
da alcuno, quindi dev'essere necessariamente libero da
Egli è anche libero di libertà di perfetta indifferenza;
endo unico, semplicissimo ed infinito, altra ragione non
nelle sue azioni che lo stesso suo essere, la stessa sua
ı quale essendo infinitamente perfetta ed infinitamente
infinitamente libera; nè la possibilità della perfezione, più
tesa, delle creature, vale a disporlo ad agire in tal modo
che in un altro; giacchè la possibilità relativa alle creature
che cosa fuori della infinita virtù dell'essere divino e della
ntà; talchè se questa non fosse, le creature non sarebbero
dare poi una intrinseca possibilità alle creature, prescin-
la divina volontà, è una chimera, giacchè la ragione di
ssibilità è riposta unicamente nella volontà infinitamente
Dio; in conseguenza operando non ha che la stessa sua
r motivo, ed i fini che si prefigge nell'operare, i quali
in ultima analisi si risolvono nella stessa volontà di lui,
è infinito; e si compiace perciò di ogni azione, il cui
più o meno perfetto, perchè per la semplicità dell'essere
ne non è difettiva, ma intera e infinita in ragione del-
n cui è identica la volontà operante; l'azione perciò è
finitamente perfetta, quantunque l'effetto, ossia, la crea-
e nasce, sia finita, sia più o meno limitata; perchè in ogni
rova la stessa identica ragione infinita. E siccome la pos-
ogni creatura è nella virtù della forza onnipotente, ed ogni
un concetto della infinita sapienza, e tanto l'onnipotenza
concetto sono atti infiniti di Dio; perciò ogni creatura in
Dio ha la medesima ragione di essere e di esistere, che è
olontà: perciò Dio è infinitamente libero, ed ogni necessità
in lui ripugna. Dio dunque crea ciò che vuole, come lo
ando lo vuole.

io è infinitamente libero, ed infinitamente perfetta è la
, Dio per necessità è infinitamente sapiente; sì perchè
è perfezione, ed essendo perfezione si trova nell'essere
te perfetto; giacchè se mancasse la cognizione manche-

rebbe una perfezione all'essere, e non sarebbe infinitamente perfetto; sì ancora, perchè è infinitamente libero, e non può darsi libertà di agire senza conoscere ciò che si agisce, o che si può agire. La cognizione sussiste nell'essere medesimo con cui è identica, per conseguenza è di necessità infinita ed infinitamente perfetta, come è l'essere in cui sussiste: intanto questa cognizione essendo identica all'essere infinitamente vivo ed onnipotente, essa conosce intimamente e radicalmente tutto l'essere infinito e la vita onnipossente, e nella virtù dell'onnipotenza tutto ciò che può produrre; e poichè in questa virtù è la possibilità reale d'infinite creature, le quali sebbene non abbiano attualità, pur nondimeno sono presenti all'occhio infinito della divina sapienza, il quale è eterno come la sapienza, l'onnipotenza e la vita; perciò in essa non avvi nè passato, nè avvenire, ma il solo presente che è la sua eternità.

« Ciò che Dio opera in questo momento, per noi presente, egli l'opera colla eternità e nella eternità dell'atto suo eterno; ciò che operò nel tempo per noi passato, egli l'opera colla eternità e nella eternità dell'atto suo eterno; ciò che opererà nel tempo per noi futuro, l'opera colla eternità e nella eternità dell'atto suo eterno. L'atto di Dio è eterno, perciò non ammette nè passato nè avvenire: se non ammette nè passato nè avvenire, è dunque un sempre presente; giacchè se levate dall'atto reale ed infinito il fu ed il sarà, che lo terminerebbero, resta l'atto reale positivo, infinito che è; e perchè è, è presente nella sua infinità e per la sua infinità; e come l'eternità esclude il tempo e la successione, perciò esclude il passato e l'avvenire, e resta un sempre è, senza limiti e senza termini. Comprendere l'eternità è impossibile a qualunque intelligenza creata; concepirla è difficilissimo ed esige una forza di spirito straordinaria. Dio eterno colla eterna sua sapienza comprende la sua eternità, e nella eternità tutte le creature; l'intelligenza umana concependo la realità dell'atto divino, ed escludendo da esso il fu ed il sarà, si concentra nel solo è, il quale riferendosi alla creatura acquista in essa il fu ed il sarà; riferendosi a Dio, è senza fu e sarà, e resta il solo presente, la sola eternità.

« Se l'atto della sapienza divina è eterno ed abbraccia nella sua eternità tutte le creature, tutti gli atti delle stesse creature, tutti i mutamenti, tutte le cause, tutti gli effetti, in una parola abbraccia e conosce il tutto; il *prae* dunque nella cognizione divina è improprio: quell'atto in Dio è visione; la visione, cioè, dello stato dell'uomo nel suo estremo momento; stato che è il destino rispondente alla qualità ed alla natura dello stesso estremo momento. Non può darsi

momento estremo senza i momenti antecedenti, nè questi senza il principio: in ordine di successione e relativamente alla cognizione umana, prima si conosce il principio, indi i momenti susseguenti, in fine il momento estremo: il principio relativamente ai momenti che lo sieguono, è passato, come passati sono i momenti che precedono il fine; perciò per l'uomo la cognizione del fine innanzi dei momenti antecedenti, sarebbe previsione; e così sarebbe previsione la cognizione dei momenti susseguenti al principio prima che siano. Ma per l'atto eterno della cognizione divina tutto è presente, il principio, la serie dei momenti che lo sieguono, l'ultimo momento, che mette fine all'esistenza dell'uomo.

« Or formata una giusta idea dell'eternità, si conosce la natura della divina scienza, e si tolgono molte distinzioni inutili ed ingiuriose alla eterna sapienza, e si conciliano tutte le opinioni diverse sulla previsione.

« Così si conciliano egualmente i diversi pareri sulla predestinazione, la quale dipende, e dalla visione divina, e dalla divina giustizia, e dalla natura dell'azione umana.

« Si dà in prima una destinazione di Dio ad ogni creatura, come si dà dallo stesso Dio un fine ad ognuna: questa destinazione nella sua origine è prima delle creature, qual'è la gloria dello stesso Dio: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Tutte le creature quando sono poste alla esistenza, hanno prefisso il loro rispettivo fine, e dalla stessa mano creatrice hanno somministrati i mezzi necessari alla consecuzione di esso. Le creature ragionevoli hanno nella loro esistenza prestabilito il fine, il quale è lo stesso loro primo principio, vale a dire Dio: egli ha dato anco ad esse i mezzi necessari per conseguirlo: e come il fine di queste creature è sopra la natura, così Dio ha loro dato i mezzi naturali, cioè l'intelligenza ragionevole e la volontà libera, che sono le condizioni di cooperazione ai mezzi soprannaturali, i quali sono le grazie soprannaturali, per le quali le operazioni della natura vengono elevate e proporzionate all'ordine sopra la natura, ed al possesso e godimento di Dio, che è l'ultimo fine per cui furono create. Dio dunque è il principio della destinazione, e per noi della predestinazione alla gloria, prima della nostra esistenza e delle nostre azioni.

« Dio è infinitamente buono e giusto: perchè buono ha destinato le creature ragionevoli alla gloria, e perchè giusto ha loro dato tutti i mezzi, senza i quali non l'avrebbero potuto conseguire. Questa destinazione fu commune agli angioli ed all'uomo, ai quali largì la grazia sufficiente e le facoltà per cooperare alla stessa grazia,

ed ottenere il fine. Ma abusando delle facoltà, ricusando il dono di Dio, non curarono la grazia, peccarono, ed ecco il peccato principio della riprovazione negli angioli, e germe della riprovazione nell'uomo: la giustizia destinò i ribelli alla pena, i fedeli, alla grazia e alla gloria; per Dio fu destinazione; per gli angioli predestinazione; perchè Dio nella sua eternità e colla sua eternità vide presente il principio, il progresso ed il fine delle facoltà degli angioli medesimi. Lo stesso destino ebbe l'uomo dopo il peccato, il quale destino alla pena riguardo a lui fu sospeso per un altro mezzo divino, quale fu la riparazione e la largizione della grazia pe' meriti del riparatore Gesù Cristo: il germe però della riprovazione si propagò negli uomini colla generazione.

« Or questo germe, o si estingue, o si sviluppa; si estingue per la cooperazione del libero arbitrio alla efficacia della grazia; si sviluppa colla opposizione del libero arbitrio alla stessa grazia. Lo sviluppo del germe del peccato che si feconda dal libero arbitrio dell'uomo, produce i peccati attuali; e se l'uomo muore in stato di peccato, lo stesso peccato porta seco la pena; giacchè ogni azione libera ha intrinseca la rispettiva sanzione: se l'azione è buona, la sua sanzione intrinseca è il premio; se cattiva, la sanzione è la pena. La sanzione è inseparabile dalla natura dell'azione, la quale ha la sua radice nella libertà; perciò Iddio non predestina alla pena indipendentemente e prima delle azioni cattive; ma per la sua infinita giustizia applica la sanzione alle azioni umane e destina l'uomo o alla gloria, o alla pena. E siccome Dio nella sua eternità e colla sua eterna sapienza vede tutto presente, in riguardo a noi che siamo nel tempo, la destinazione è predestinazione.

« Ogni creatura, come ha il principio, così ha il suo fine: un momento inizia il principio, ed un momento chiude il fine: ma fra il principio ed il fine tramezzano assai momenti ed atti successivi l'uno dopo l'altro, cominciando dal principio a terminare nel fine. L'uomo ha il suo principio ed ha il fine nella vita temporale; egli perchè ha una cognizione limitata, non conosce direttamente che il momento e l'azione presente, ignorando i momenti e le azioni susseguenti: e se conosce il passato, ciò è per la facoltà della memoria, che riproduce e rende presente il passato: ignora però i momenti e le azioni avvenire, la loro natura e la rispondente sanzione e destino: onde la conoscenza de' momenti e delle azioni future sarebbe per l'uomo previsione, e la sanzione delle stesse azioni, sarebbe predestinazione. Ma in Dio, come è presente all'occhio della sua eternità il primo momento, la prima azione e la sanzione; così sono

ugualmente presenti tutti i momenti, tutte le azioni e la sanzione delle stesse azioni che dal principio scorrono sino al fine; per ciò quella che per l'uomo è previsione, in Dio è visione; e quella che è predestinazione, è effettuazione di sanzione e destinazione. Perciò non dica l'uomo: se devo dannarmi mi danno, e se devo salvarmi mi salvo; ma dica: se voglio dannarmi mi danno, e se voglio salvarmi, colla grazia di Dio, mi salvo.

« Dio è giusto, e la giustizia nel senso concreto è lo stesso Dio: egli per la sua infinita bontà vuole tutti salvi: la dannazione è impossibile che fosse voluta da lui: egli per la sua giustizia ha stabilito la sanzione alle azioni umane: l'effettuazione della sanzione non ha per causa prossima Dio, sibbene l'uomo; dunque l'uomo determina sempre il suo destino. E quantunque la beatitudine non possa conseguirsi senza la grazia, la quale da parte di Dio non manca; pure la grazia ha bisogno della libera cooperazione della volontà, la quale, se manca, l'uomo incorre la doppia sanzione, cioè quella che nasce dall'abuso della libertà, e quella che nasce dalla opposizione alla grazia: al contrario è quando interviene la cooperazione della libera volontà alla grazia; perciò si danna chi vuole dannarsi.

« Gli Angioli si dannarono per l'abuso della libertà, la quale sebbene in essi era personale, perchè completa era la natura dell'angiolo, pure non era determinata in atti moltiplici provocati da oggetti individuali e sensibili: gli uomini si dannano per abuso di libero arbitrio, il quale porta l'abuso della libertà. Gli angioli ebbero libertà, non libero arbitrio, quale è negli uomini; gli uomini hanno libertà e libero arbitrio: la libertà è la potenza intrinsecamente libera senza individuazione; il libero arbitrio è la stessa libertà radicale individualizzata in atti particolari pel rapporto di oggetti particolari e sensibili: ma il libero arbitrio può ritornare alla purezza della libertà, cioè può emanciparsi dalla modificazione e dalla seduzione dell'oggetto che la individualizza, e così ritornare alla libertà nativa; la quale per il ritorno personale e riflesso diviene anch'essa riflessa e personale, nella quale risiede la origine ed il principio del bene e del male, e la radice della imputabilità e della sanzione. L'azione mala determinata dal solo libero arbitrio è mala per debolezza; determinata dalla libertà radicale, cioè dalla libertà concentrata in sè stessa, è mala per vera malizia: gli angioli che peccarono per vera malizia, mancando ad essi il libero arbitrio, non ebbero riparazione; l'uomo che peccò per libero arbitrio, ebbe il riparatore, per bontà però di Dio.

« Or l'abuso della grazia nell'angelo per vera malizia, fu il momento decisivo della sua destinazione alla pena; così l'abuso della grazia nell'uomo per vera e riflessa malizia è la condizione della sua reprobazione.

« Dio dà agli uomini la grazia che diede agli angioli ed al primo uomo: questa grazia, che è spirituale, si communica e si infonde nello spirito dell'uomo ed interessa la sua intelligenza e la sua radicale libertà. Se in questa comincia a produrre il suo effetto, cioè la condiscendenza alla stessa grazia, questo effetto si propaga ed interessa il libero arbitrio, il quale si muove, ma non si determina per causa della seduzione dell'oggetto, che attualmente lo stimola, e la grazia non ha il suo pieno effetto: che se la seduzione dell'oggetto vince e la determinazione del libero arbitrio vinto ritorna nella libertà radicale, che per questo ritorno diviene anch'essa personale, e questa consente; allora il peccato addiventa e si dice essere di malizia consumata, e la giustizia divina determina la sua sanzione ed il destino relativo alla sanzione; ma se la determinazione del libero arbitrio non trova nella libertà radicale annuenza decisa e riflessa, allora l'azione non ha perfetta e compiuta malizia, e Dio per sua bontà dà una grazia più forte, che supera l'ostacolo del libero arbitrio, e la libertà radicale ed il libero arbitrio si trovano in perfetta conformità nell'obbedire e secondare l'impulso della grazia nella effettuazione dell'azione buona e meritoria; e Dio applica la doppia sanzione all'azione e la destina in conformità della stessa sanzione, cioè alla gloria: onde il momento che chiude la vita temporale dell'uomo è il principio della effettuazione del suo destino. Ciò che nell'uomo succede in momenti ed in tempi successivi, che ammettono epoche diverse di passato, di presente e di avvenire, per Iddio è presente e lo vede colla sua eternità nella sua stessa eternità. Si dà dunque predestinazione per l'uomo, che per Iddio è destinazione. La cognizione divina sa e conosce intimamente non solo le creature esistenti, ma tutte le altre possibili, essendo infinita la virtù onnipotente e la volontà in cui sussiste la loro possibilità, e la infinita cognizione che le vede.

« Questa cognizione infinita sussiste, ed è la stessa cosa coll'essere infinito; quindi Dio è sapientissimo, è onniscio, e nulla può sfuggire alla sua penetrantissima cognizione; ed essendo semplicissimo, e in lui impossibile la successione, per cui egli è un atto purissimo, con cui ed in cui abbraccia e sa il passato, il presente, ed il futuro con tutti i possibili dettagli e circostanze; l'eternità s'identifica in questo atto da ogni parte perfettissimo.

« Dio essendo infinitamente perfetto ed infinitamente sapiente, è infinitamente beato. Dio è la realità assoluta, infinitamente perfetta, la cui vita è un atto infinito, eternamente vivo, e la eterna vita è una infinita perfezione: dal seno di questa vita si genera una cognizione egualmente infinita ed egualmente perfetta, la quale penetra e conosce la radicale essenza della vita, che è suo intrinseco oggetto; da questa cognizione penetrante la infinita perfezione della vita, procede una compiacenza ed un gaudio egualmente infinito, che forma la sua infinita ed eterna beatitudine: questa necessariamente segue ed è in ragione dei termini dai quali nasce; e siccome i termini, cioè la vita e la cognizione sono infiniti ed infinitamente perfetti, così la compiacenza è ancora infinita ed infinitamente perfetta. Dio dunque è infinitamente beato, perchè infinitamente di sè si compiace.

« Ma come la cognizione infinita penetra sostanzialmente la vita infinita, perciò nella stessa conosce tutte le creature esistenti e possibili, le quali avendo da essa l'esistenza e la perfezione, Dio si compiace anche delle sue creature come prodotto della divina onnipotenza.

« Questo Dio perfettissimo, che sempre opera perfettamente in conseguenza della sua infinita cognizione, è infinitamente giusto; non essendo altro la giustizia nel vero senso, che una perfetta conformità dell'essere con sè stesso, e della sua operazione colla cognizione della operazione medesima; e siccome egli si compiace infinitamente della sua infinita operazione appunto perchè infinitamente la conosce; perciò in lui si dà una somma bontà, la quale moralmente considerata è una compiacenza della perfezione come tale. Come Dio è buono per natura, così è santo per essenza; giacchè essendo un essere perfettissimo, è impossibile in lui qualsiasi imperfezione e qualsiasi macchia spirituale, essendo egli la stessa purità, il candore di luce eterna, ed il centro d'infiniti attributi, che sono la espressione della infinita e sempiterna sua perfezione.

« Gli attributi divini dunque non sono che tante manifestazioni dell'essere divino alle sue creature ragionevoli: il mezzo primario di tali manifestazioni è l'atto onnipossente, col quale stabilisce un rapporto colle sue creature dando loro l'essere e l'esistenza; e conservando nella esistenza le loro facoltà, dà loro per esse i mezzi di poterlo conoscere: segue da ciò che avendo esse l'essere e le facoltà, e riferendosi al Creatore, tante perfezioni e tanti attributi in lui conoscono, quante sono le relazioni essenziali che esse hanno col medesimo; e se altre relazioni si dessero nelle creature con Dio,

altre perfezioni ed altri attributi si scorgerebbero; poichè essendo egli essere infinito ed infinitamente perfetto, infiniti sono i modi di sua manifestazione; ma come le creature sono finite e finite le relazioni, non possono comprendere ed abbracciare tutti questi modi: si convincono bensì, che quantunque non possono tutti conoscerli, pure avendo il profondo sentimento dell'essere infinito, si convincono, dico, esistere in lui infinite perfezioni.

« Gli attributi divini non possono essere contrari ed opposti fra di essi, perchè non sono che apparizioni dello stesso essere unico e semplicissimo; la loro opposizione deriva dalle diverse disposizioni in cui trovasi la creatura col Creatore, la quale partecipa del divino concorso e della divina bontà; come sarebbero la giustizia e la misericordia, che sono lo stesso Dio giusto e buono; il rapporto però, che ha la creatura con Dio, è diverso e indica lo stato diverso della volontà umana.

« Gli attributi divini essendo nella sostanza lo stesso Dio, come la sua esistenza si ha per intimo ed arcano sentimento parallelo al sentimento che l'uomo ha del proprio essere; così gli attributi si hanno ancora per sentimento, e la loro diversità dipende dai confronti che fa l'umana intelligenza delle proprietà e delle condizioni del proprio essere col sentimento di Dio; ma la stessa intelligenza è quella che li riduce tutti allo stesso identico essere unico, semplicissimo ed infinito.

« L'ateo dunque, l'incredulo, il materialista hanno tante prove della esistenza di Dio, quanti sono gli attributi che in lui si conoscono; i quali in ultima analisi si riducono ad un fatto, naturale, intimo, irrepugnabile, ch'è il sentimento dello stesso Dio dentro di noi e fuori di noi. » (*Trattati di Teologia;* Palermo, 1862.)

NOTE AL LIBRO SECONDO

COSE PIÙ NOTABILI IN QUESTO LIBRO ACCENNATE

Il lettore non vorrà, speriamo, far gran carico al nostro Frate Gherardo, se per le scarse e non vere teoriche della fisica e dell'astronomia di quei tempi, nel dare sommàrie nozioni sulla costituzione dell'universo, va un po'lungi dal vero. Nè anche le odierne teoriche, co'tanti maravigliosi progressi di scienze fisiche e naturali che abbiam fatti, mancano d'ardite ipotesi, nè sono esenti da errori. E gli avvenire, penetrando più addentro nei misteri della natura, correggeranno il difetto delle nostre cognizioni e purgheranno di errori la scienza, senza potersene forse mai liberare del tutto; perchè qui in terra, l'intima essenza delle cose non può l'uomo conoscerla. Non per questo sarebbe giusto che le venture generazioni, dimenticando che molto hanno appreso da noi, vilipendessero l'ignoranza nostra. E così dobbiamo governarci noi con gli Scolastici, i quali, ragguagliata ogni cosa, per acume di mente e altezza di speculazione ci superarono: e da questo lato, e nel buono che hanno, che è moltissimo, dobbiamo studiarli.

Frate Gherardo in questa sua Cosmogonia, astrazione fatta dalle dottrine peripatetiche e tolemaiche, trae dal racconto mosaico felicissime divinazioni, che sembrano un precorrere i tempi, e anticipare qualcuna delle teoriche più ricevute oggidì. Egli comincia col racconto mosaico della creazione, e insegna che Dio creò simultaneamente tutte le cose, o i germi di esse: *Hoc teneri potest, quod uno et eodem momento temporis creavit Deus et rerum visibilium et corporalium materiam et invisibilium.* L'etere, o la materia imponderabile, viene da lui, egualmente che dal suo maestro San Bonaventura, riguardata come la prima e fondamentale attività della materia, come oggi paiono aver dimostrato le fisiche e astronomiche osservazioni; e la ritiene come concreata alla materia, tanto che tra la creazione della materia e quella della luce, *ordo temporis* (dice) *fuit, sèd non fuit mora temporis;* sentenza degna d'essere profondamente meditata, e che basta a risolvere ben molte questioni

che nascono dal tenere opinioni diverse. Anche mostra mirabile rispondenza ai concepimenti dei più grandi intelletti della nostra età, immaginando che la luce, o l'etere che si voglia dire, ponga in moto l'inerte materia, ch'avea figura di una tal nuvola lucida, *nebulae lucidae*, quasi la nebulosa degli astronomi, e facendola roteare in sè medesima, *circum agitata*, da cui poi andavansi staccando i vari astri del firmamento. Ma soprattutto preme notare com'accenni e mostri inclinare alla medesimezza della materia dei corpi celesti con quella della terra; opinione tutta propria della Scuola Francescana, e che di presente trova evidente conferma dalle sperienze specialmente della rifrazione della luce. Ecco le sue parole: *Empyreum... secundum superius dicta, ex illa praciacenti materia formatum credi potest.*

Passa poi a narrare la creazione dell'uomo, e dà sommarie notizie degli Angeli, e delle gerarchie angeliche, facendo ordinato e conciso sunto delle dottrine della Scuola, delle quali si mostra peritissimo. Ma sì dell'uomo come degli Angeli parleremo più a lungo in seguito, per il che non moltiplichiamo qui in parole. Solo parci da avvertire due cose: primo, che rispetto agli Angeli non dichiara con precisione se seguiti la dottrina Francescana, che anche in essi sia la passività, che gli Scolastici chiamavano materia in senso universalissimo; secondo, che intorno all'uomo e all'anima professa dottrine apertamente identiche a quelle dell'Ales e di San Bonaventura, a'quali non contrasta punto, inteso con discrezione e non con sentenze alla spicciolata e frasi staccate qua e là, il Dottore Angelico.

Fatta una minuta enumerazione delle facoltà sì varie e molteplici dell'uomo, e così compiuto il racconto della creazione, con volo sublime va cercando nel creato i vestigi impressivi dell'arte eterna su cui fu esemplato, e della quale nell'anima, che fino dal primo istante di sua esistenza ha notizia di Dio, trova viva e fulgente immagine e somiglianza. Poi dice della caduta degli Angeli, e di quella dell'uomo, che ne conseguitò; e va enumerando tutti i mali che ne provennero; che sono il peccato o il male di colpa, e il dolore o il male di pena. E qui in vari capitoli passa in rassegna tutte le molte specie de'peccati, disponendoli a gruppi, secondo il genere loro. In ultimo tocca dei mali che per il peccato affliggono la vita presente, e della *vulneratio naturalium*, per cui le nostre potenze, senza perdere l'essere loro, pure hanno per il peccato originale perduto molto del naturale loro vigore.

LA CREAZIONE

SOMMARIO

Secondo libro del *Breviloquium* di Frate Gherardo. — La seconda parte della Somma di Frate Alessandro d'Ales, e questioni in essa trattate. — Domma fondamentale della creazione, e che cosa sia la creazione secondo il Concilio Vaticano. — La dottrina della creazione nelle Scritture divine. — Se l'umana ragione possa da per sè intendere la possibilità della creazione. — Sentenza dell'Ales. — E di Frate Guglielmo Worrilong. — Se la creazione sia stata conosciuta dai pagani, e dottrina di San Bonaventura. — Quel che è di fede e quel che è disputabile circa il fatto della creazione. — Se sia possibile la creazione *ab aeterno*. — San Tommaso. — San Bonaventura. — Opinioni del professor Augusto Conti e del professor Talamo, e argomentazione di monsignor Benedetto D'Acquisto — Quale sia stata l'opinione di Scoto. — Come il mondo ritragga dell'increata ed infinita sapienza divina. — Come la Scuola Francescana, informata allo spirito del santo fondatore dell'Ordine, ravvivasse l'intelligenza spirituale della natura, dell'arcane sue bellezze, e delle simboliche sue significazioni. — Del misticismo della Scuola Francescana. — Del simbolismo. — Bella e dotta trattazione dell'illustre monsignor Landriot.

In questo secondo libro ci dà Frate Gherardo un ristrettissimo compendio dell'opera della creazione, e dell'ordine tenuto da Dio nell'organarla, secondo che è narrato dalla Genesi; passando dipoi a quello che vi seguì per la libera volontà degli spiriti e dell'uomo, decadendo dallo stato in cui Dio gli aveva posti; e quindi al disordinamento che ne venne di tutto l'universo.

La seconda parte della *Somma* d'Alessandro d'Ales, di cui Frate Gherardo compendia le dottrine, è interamente consacrata all'opera divina dei sei giorni, e la trattazione che ne fa è amplissima ed importantissima per le molte e gravi questioni che vi discute, non uguagliato da alcun altro: il che è tanto più da valutare in quanto che fu egli il primo di tutti ad ordinare anche questa materia. Completis tractatibus (egli dice) de his quae pertinent ad speculationem Dei, qui est factor omnis creaturae, sequitur tractatus de his quae pertinent ad considerationem creaturae. Et primo

de his quae pertinent ad ipsam creaturam in quantum est creatura. Deinde de his quae pertinent ad lapsum, sive deteriorationem eiusdem... Consideratio vero creaturae in quantum est creatura attenditur secundum ipsam primitus bene institutam; quae bipartita est, secundum fieri, vel secundum esse. Consideratio vero eius fieri et esse potest attendi in communi vel in particulari. Primo ergo dicendum est de his quae pertinent ad considerationem eius in communi; et primo secundum fieri; deinde secundum esse. Consideratio vero secundum fieri, primo est secundum causas...; secundo quantum ad consequentes, sive per se accidentia. De causa vero agit dupliciter; secundum causam et secundum rationem. » I seguenti titoli dicono in qual modo sia distribuita la materia, e quel che comprende.

Quaest. I. De causa prima, sive principio primo omnium rerum.
» II. De consideratione circa rationem causae.
» III. De singulis rationibus causae singillatim acceptis.
» IV. De causa finali.
» V. De causa efficiente.
» VI. De causa in actu, idest de creatione.
» VII. De proprietatibus creaturarum in comparatione ad causam.
» VIII. De vestigio.
» IX. De creatione passiva vel fieri.
» X. De substantia creaturae secundum se.
» XI. De multitudine creaturarum et eius causa.
» XII. De simplicitate et compositione creaturarum.
» XIII. De mutabilitate creaturarum.
» XIV. De aeternitate vel de temporalitate mundi.
» XV. De localitate creaturae.
» XVI. De pulchritudine universi.
» XVII. De ordine universi.
» XVIII. De perfectione creaturarum in universo.
» XIX. De Angelis quoad fieri.
» XX. De Angelis quoad substantiam.
» XXI. De potentia et actibus Angelorum in genere.
» XXII. De potentia et actibus Angelorum in speciali.
» XXIII. De modis cognoscendi et de cognitione Angelorum.
» XXIV. De differentiis cognoscibilium.
» XXV. De praevidentia Angelorum.
» XXVI. De quibusdam arcanis cognoscibilibus.
» XXVII. De locutione Angeli.

XXVIII. De potentia motiva in Angelis.
XXIX. De libero arbitrio in Angelis et gratia rationis et potentia irascibilis.
XXX. De naturali dilectione Angelorum.
XXXI. De dilectione electiva.
XXXII. De localitate Angeli.
XXXIII. De motu Angeli.
XXXIV. De motu Angeli in corpore assumpto.
XXXV. De actibus quos exercet Angelus in corpore assumpto.
XXXVI. De missione Angelorum.
XXXVII. De praesidentia Angelica respectu sui.
XXXVIII. De revelatione ipsius Angeli.
XXXIX. De praesidentia Angelorum respectu animarum.
XL. De praesidentia Angeli quantum ad partem intellectivam cognitivam.
XLI. De custodia Angelica.
XLII. De praesidentia Angelorum respectu creaturarum corporearum per operationem miraculorum.
XLIII. De prestigiis et miraculis magorum.
XLIV. De creatione substantiarum corporalium in communi.
XLV. De creatione rerum corporalium in speciali.
XLVI. De rebus corporalibus quantum ad distinctionem et ornatum in communi.
XLVII. De opere primae diei, sive de coelo empireo.
XLVIII. De luce corporali coadunata.
XLIX. De luce spirituali quae dicitur angelica intelligentia.
L. De opere secundae diei.
LI. De opere tertiae diei.
LII. De opere quartae diei.
LIII. De opere quintae diei.
LIV. De opere sestae diei.
LV. De animante rationali.
LVI. De opere septimae diei et primo de opere gubernationis.
LVII. De opere multiplicationis.
LXVIII. De opere collocationis, videlicet de Paradiso terrestri.
LIX. De entitate et quidditate animae.

Quaest. LX. De causa materiali ipsius animae.
» LXI. De tribus causis, scilicet formali, efficienti et finali.
» LXII. De simplicitate animae secundum esse suum absolute.
» LXIII. De anima in comparatione ad corpus.
» LXIV. De modo essendi animae rationalis in corpore.
» LXV. De consideratione virium animae rationalis in communi.
» LXVI. De viribus animae in speciali et primo de virtute animali esteriori ipsius animae.
» LXVII. De virtute sensibili interiori pertinente ad cognitionem sensibilem.
» LXVIII. De vivibus animae motivis et primo de sensualitate.
» LXIX. De parte rationali cognitiva et motiva.
» LXX. De sensu interioris animae et Angeli.
» LXXI. De consideratione virium motivarum rationalium.
» LXXII. De libero arbitrio secundum sui substantiam.
» LXXIII. Quid sit liberum arbitrium.
» LXXIV. In quibus sit liberum arbitrium.
» LXXV. De libero arbitrio in comparatione ad actum.
» LXXVI. De synderesi.
» LXXVII. De conscientia.
» LXXVIII. De causa efficiente corporis Adam.
» LXXIX. De causa formali ipsius corporis primi hominis.
» LXXX. De causa materiali corporis primi hominis.
» LXXXI. De causa finali corporis Adae.
» LXXXII. De corpore primi hominis prout consideratur in esse.
» LXXXIII. Consideratio de veritate corporis Adaë.
» LXXXIV. De dignitate corporis humani.
» LXXXV. De animalitate corporis humani.
» LXXXVI. De tempore creationis.
» LXXXVII. De loco primi hominis.
» LXXXVIII. De conditionibus corporis mulieris.
» LXXXIX. De passibilitate naturae humanae.
» XC. De vita.
» XCI. De vita a quo sit immediate.
» XCII. Cuius est vita ut proprii subiecti.
» XCIII. De mortalitate primi hominis.

Quest. XCIV. De modo propagandi prolem.
XCV. De prole propagata.
XCVI. De adiutorio gratiae quam habuerunt ex creatione.
XCVII. De gratia superaddita.
XCVIII. De illuminatione scientiae primi hominis.
XCIX. De dominio praesidentiae primi hominis.
C. De malo.
CI. De expoliatione gratuitorum et vulneratione naturalium.
CII. De secundo effectu mali, scilicet de vulneratione naturalium.
CIII. De tertio effectu mali, qui est privatio modi speciei et ordinis.
CIV. De malo in genere, quid sit et de eius oppositione.
CV. De malo ex circumstantiis.
CVI. De intentione in genere.
CVII. De his quae pertinent ad intentionem bonam.
CVIII. De peccato in genere, quis sit et de eius divisione.
CIX. De peccato Luciferi et pertinentibus ad ipsum.
CX. De peccato aliorum Angelorum.
CXI. De poena Luciferi quantum ad potestatis ligationem.
CXII. De ligatione potestatis diaboli quantum ad opera.
CXIII. De poena diaboli, quae est privatio sive obscuratio alicuius cognitionis.
CXIV. De poena demonum quoad potentiam motivam, quae dicitur conscientiae vermis.
CXV. De poena demonum ex parte voluntatis.
CXVI. De poena locali demonum.
CXVII. De tentatione demonum in generali.
CXVIII. De merito diaboli quantum ad statum praesentis.
CXIX. De tentatione qua diabolus tentavit primos parentes.
CXX. De peccato primorum parentum.
CXXI. De morte quae est statuta primi peccati poena.
CXXII. De peccato originali quid sit.
CXXIII. De peccato actuali in comune quid sit. » A cui seguitano altre LXVI, nelle quali discorre in particolare di tutte varie specie de' peccati, che dal primo si derivarono.

Questi titoli dicono abbastanza qual ricco tesoro di filosofia e

di teologia si contenga nella seconda parte della Somma dell'Ales. e qual profitto se ne possa ritrarre rispetto a molte gravi questioni oggi di nuovo vivamente discusse, e sovente non senza pericolo della vera scienza e della fede; mentre con lo stesso pericolo e danno ne vengono tralasciate altre, senza le quali non è possibile d'intendere il vero nesso che passa fra la prima causa e le cose create, ossia il vero fondamento delle relazioni che le create cose hanno col loro autore.

Come dunque il domma fondamentale rispetto alla conoscenza di Dio in sè stesso sta nel credere che egli esista da sè; così il domma fondamentale rispetto alla creazione sta nel credere che tutti gli esseri ad *extra* di Dio, hanno da lui la loro origine, non per una formazione artificiale, o una generazione propriamente detta, ma per *eductionem ex nihilo;* come venne già definito dal concilio IV di Laterano, e poi confermato e ripetuto dal Vaticano: « Hic solus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute... simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem scilicet et corporalem. Si quis non confiteatur mundum resque omnes quae in eo continentur et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, anathema sit. »

Dio, creando, trae gli esseri dal nulla, *ex nihilo;* e vuol dire che prima dell'azione divina che li crea, non v'è che la pura loro possibilità, e che da quest'azione ricevono in prima la radicalità del loro essere, e quindi il loro essere secondario, cioè una forma, una figura, una proprietà. Dio dunque non è che, creando, fecondi un germe qualunque già esistente, ma sì veramente per l'infinita potenza del suo essere infinito e perfettissimo communica alle cose tutto l'essere loro; e non già solo l'esser tale, o tal'altra cosa, ma l'essere *simpliciter*, per cui possono essere dipoi tali, o tali altre. Abbiamo detto che le cose, oltre la radicalità del loro essere, ossia l'essere *simpliciter*, ricevono anche l'essere secondario che le fa tali o tali altre; perchè non è mica da credere che le forme sostanziali non dipendano dall'azione creatrice di Dio. Dando esse alle cose, egualmente che la materia, a cui vengono unite, le proprie determinazioni specifiche, è impossibile trovarne l'origine fuorchè nell'infinita virtù di Dio che crea; poichè senza tali forme sostanziali non rimarrebbe che l'essere *simpliciter*, nè quindi sarebbe possibile all'arte umana, posto che esistesse, agire sopra di un tale essere e produrre in esso delle forme accidentali, che nelle sostanziali hanno la loro possibilità.

La dottrina della creazione è chiaramente insegnata dalla ri

ione divina, e nel senso che abbiamo detto. Dalla genesi di Mosè Vangelo di San Giovanni, essa ci mostra Dio che con la sua onpotenza cava *de nihilo* le cose, e che con la sapienza sua infinita ordina ai fini dell'infinito suo amore. E il senso in cui ci dice che io crea, è sempre quello, tanto maravigliosamente espresso dalla roica Madre de' sette martiri Maccabei: *Peto, nate, ut adspicias d coelum et terram et omnia quae in eis sunt, et intelligas quia x nihilo fecit illa Deus.* Alla quale dottrina si oppone direttamente il panteismo, qualunque sieno le forme che ama di pigliare, negando che passi un'essenziale differenza tra la sostanza di Dio e la sostanza del creato. Errore tanto più riprovevole, in quanto che, come definì il Concilio Vaticano, oltre di esserci stato solennemente rivelato il fatto della creazione, può la ragione arrivare ad intenderne la possibilità; il che si fa con le stesse prove che stabiliscono l'esistenza di Dio; eccetto che, rispetto alla creazione, non tutte vi conducono direttamente. Le prove dirette si traggono dalla composizione degli esseri, dalla loro finitezza, mutabilità, ecc.; le indirette provano che tutti gli esseri finiti sono sotto l'influenza e sovranità di Dio; il che non sarebbe, se avessero il proprio essere *simpliciter* indipendentemente da lui.

Filosoficamente specolando, tratta questo punto della possibilità di conoscere la creazione per la nostra ragione Alessandro d'Ales nella prima questione della seconda parte della Somma, dove cerca: « Quid sit primum principium, sive prima causa? » E risponde: « Supponendum est, quod sit unum primum principium, quod principium sit ex comparatione eorum quae fluunt a principio. In omnibus enim invenitur aliqua mutabilitas, quae non convenit principio primo. Unde Isidorus: materia mutabilis est, quia de informi transit ad formatum. Angeli et animae mutabiles sunt dum in bonum et in malum sunt vertibiles. In creaturis vero corporalibus patet quod mutabiles sunt. Ex quo concludit, cum immutabile omnino sit prius mutabile, et hoc ab illo dependeat, igitur est aliquod principium quod est immutabile. Praeterea, Joannes Damascenus: intellectualia, angelos, scilicet, et animas, secundum electionem, ed eam quae est in bono perfectionem, et eam quae est ex bono accessionem intensam et remissam, dicimus transmutari; reliqua vero, secundum generationem, et corruptionem, et augmentationem, et diminutionem, et secundum qualitatem, transmutationem et localem motum: omnia autem haec, cum sint vertibilia, necesse est esse ex aliquo quod est invertibile omnino: ergo ei convenit esse principium, cum omnis transmutatio ultimo dependeat ab omnino intrasmutabili. Praete-

rea, non est aliqua creatura quae non habeat possibilitatem ad aliquam perfectionem naturaliter; nihil autem seipsum perficit; distant enim natura perficiens et perfectibile: ergo necesse est aliquod esse perfectivum: erit ergo aliquod principium quo alia perficientur, quod non aliunde perficietur. Hoc idem potest elici ex aliis conditionibus quae sunt causae vel principii, et eius quod est ex principio, sive causato; etc. » (*Sum.* part. II, quaest. I, memb. 1.)

Ripete la stessa dottrina Frate Guglielmo Worrilong, nel lib. II delle Sentenze, dist. I, art. 2: « Quantum ad secundum articulum (egli dice) sunt tres conclusiones. Prima est de summo principio: secunda de rerum creatione ab isto principio, utrum sit aeterna: tertia de nihilo, quomodo scilicet se habeat ad res. Prima est haec: visibilium et invisibilium unicum est principium summum et finis unicus. Probatur conclusio quoad primam partem, quae dicit quod visibilium et invisibilium sit unum principium summum. Omnis multitudo reducitur ad unum, quod est supra illam multitudinem; scilicet visibilia et invisibilia quamdam exagerant multitudinem: igitur ad unum debent reduci principium. Maior patet: nam, sicut inquit Philosophus in VIII *Methaphisicae*, species se habent sicut numeri: videmus autem omnes numeros ad unitatem reduci, quae non est numerus. Unde Dionisius hac ratione in libro *Divinorum nominum*, vocat Deum monadem, seu unitatem. Confirmatur: quia visibilia et invisibilia in universo sunt ordinata ad modum partium sicut partes in animali, unde et tempore Pictagorae universum dicebatur unum maximum animal. Sicut igitur ad constitutionem et ordinationem partium in animali requiritur unum agens supra animal; sic in proposito. Confirmatur tertio: quia mutabilia reducenda sunt ad unum immobile primum, ut tangit Philosophus in VIII *Physicorum*. Ex quo igitur omnia corpora, ad minus secundum locum et alterationem, sunt mobilia; omnes etiam creati spiritus, ad minus secundum affectionem, sunt mobiles; reducendi sunt tam spiritus quam corpora, tam visibilia quam invisibilia, ad unum primum principium immobile. »

Qui si fa un'altra quistione, alla precedente strettamente legata: se, cioè, la creazione fosse, dunque, conosciuta a' pagani. E parrebbe che si, da che la ragione può con le sole sue forze accertarne la possibilità. È questo un punto controverso, di cui noi toccammo largamente nel nostro studio già citato sopra le dottrine filosofiche di San Bonaventura, pubblicato l'anno 1874. E certo, posto che la ragione può con le sole sue forze levarsi alla conoscenza di Dio e de' suoi attributi, e di Dio ebbero idea, benchè non sempre intera

sta, tutti i popoli della terra; segue da ciò, che l'uomo per la turale sua conoscenza debba avere una qualche idea anche della eazione. Ma è indubitato dall'altra parte che, tranne il popolo reo, nessun altro l'ebbe chiara ed esplicita, neppure i maggiori filosofi che fiorirono in tutta l'antichità prima del Cristianesimo; non scluso Aristotile, quantunque sembri che da'suoi principii si debba necessariamente dedurre. E però, la dottrina di San Bonaventura u questo punto ci pare esattissima. Egli dice così: « Haec veritas (cioè che le cose sieno per creazione), etsi cuilibet fideli sit aperta et lucida, latuit tamen providentiam vel prudentiam philosophicam, quae in huius quaestionis inquisitione ex longo tempore ambulavit per devia. Fuerunt enim quidam philosophi antiqui, qui dixerunt mundum factum esse a Deo, et de sui essentia, quia non videbant quomodo aliquid posset fieri ex nihilo, et solus Deus fuit in principio; et ideo dixerunt quod fecit omnia de seipso. Sed haec positio non solum fidelibus, sed etiam sequentibus philosophis apparuit improbabilis, quod Dei essentia omnino invariabilis et nobilissima fieret corporalium et variabilium materia, quae est de se imperfecta, nisi perficiatur per formas. Fuerunt etiam alii, qui dixerunt mundum factum esse ex principiis praeexistentibus, scilicet ex materia et forma: sed formae latebant in materia, antequam intellectus eas distingueret; et hoc ponit Anaxagoras. Sed quia formas esse omnes simul in materia non capit recta ratio, ideo per sequentes philosophos ista positio improbata est. Fuerunt etiam tertii, qui mundum dixerunt ex principiis praeexistentibus factum, scilicet materia et forma: sed materiam per se posuerunt, separatas etiam per se posuerunt formas, et postmodum ex tempore ab opifice summo esse coniunctas; et hi Platonici fuerunt. Sed quia illud irrationabile videtur, quod materia fuerit imperfecta ab aeterno, et quod eadem forma sit separata pariter et coniuncta, et absurdum videtur triplicem hominem ponere, scilicet naturalem, mathematicum et divinum; ideo etiam per sequentes philosophos haec positio reprobata est. Fuerunt etiam quarti, scilicet Peripathetici, quorum princeps et dux fuit Aristoteles, qui veritati magis appropinquantes, dixerunt mundum factum, sicut legitur in secundo *Methecororum:* Dico igitur, quod mare factum est; et ut ex primo *De coelo et mundo* et pluribus aliis locis potest dici. Sed dixerunt non esse factum ex principiis praeexistentibus. Sicut enim vult in secundo *Vegetabilium*, mundus semper fuit, plantis et animalibus plenus, ubi loquitur contra Abrutalum. Utrum autem posuerit materiam et formam factam de nihilo, hoc ego nescio: credo tamen quod non pervenit ad hoc, sicut melius patebit in problemate

secundo; ideo et ipse defecit, licet minus quam alii. Ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosanta Scriptura, quae dicit omnia esse creata et secundum omne quod sunt in esse producta; et ratio a fide non discordat. » (*Sent.* lib. II, dist. I, art. I, quaest. 1.) L'Ales, per contrario, tenne che alcuni de' filosofi antichi conoscessero la creazione. (*Sum.* part. II, quaest. VI, memb. II, art. 6.) Ma gli esempi che adduce non conchiudono: essi provano soltanto che avrebbero potuto conoscerla, e che i pochi i quali più si avvicinarono a quel concetto, furono aiutati dalla luce dell'antica rivelazione.

Un'altra questione, in questa seconda parte della Teologia, è, se il mondo possa essere stato creato *ab aeterno*, e se con la sola ragione possa dimostrarsi che venne creato nel tempo, e che l'essere stato creato dall'eternità inchiude contraddizione. Secerniamo il certo dal disputabile. È di fede che tutto ciò che fu creato, cominciò nel tempo; ma siccome innanzi ai primi esseri creati e alla totalità dell'universo non era tempo, bisogna dire che mondo e tempo cominciassero insieme. E chi li fece cominciare? L'atto creatore di Dio; atto che in quanto li fece cominciare, è da dire che cominciasse anch'esso, non già in quanto è in Dio; anzi sotto questo rispetto è necessariamente eterno, nè può avere cominciamento di sorta, non essendo altro che il consiglio divino di chiamare all'esistenza il mondo. Ma se deve dirsi eterno, in quanto che la risoluzione della volontà divina appartiene alla sua vita interiore; può e deve poter cominciare nel tempo, in quanto essa si determina a creare con pienissima libertà di sè stessa. L'eternità dell'atto inchiuderebbe la necessità dell'operazione, e la temporaneità dell'effetto quella dell'atto, se l'atto creatore fosse in Dio una operazione cieca, e nondimeno necessaria; o se, oltre la determinazione della volontà, contenesse un'altra attività interna e divina, che necessariamente operasse; come avviene negli atti esteriori dell'uomo. Ecco come espose questa dottrina l'Ales, cominciando dalle obbiezioni contrarie. « Quaeritur utrum creatio (egli dice) sit cum tempore, ex tempore, vel ante tempus? Ad quod arguitur sic: creatio actio, in quantum creatio non est aeterna; sed quod non est aeternum non commetitur se aeternitati, commetitur se ergo tempori; et sumimus tempus large ad aevum: ergo creatio fuit cum tempore. Item, cum Deus creat hanc animam, creatio est in hoc nunc; sed ante hoc nunc fuit aliud nunc temporis: sed omne quod est in nunc temporis, quod habet aliud nunc temporis ante se, est in tempore. Item, quod exit in esse cum prius non fuerit, est cum tempore: sed creatio exit in esse, cum

ius non fuit; ergo est in tempore vel cum tempore. » CONTRA. uod est principium temporis, non est in tempore, nec cum tempore roprie: sed creatio est principium temporis; ergo non est in tempore el cum tempore proprie: principium enim non parificatur ei cuius st principium: sed quod est cum alio in quantum huiusmodi, associatur ei: ergo principium creatum non erit cum tempore, sed ante empus. RESOLUTIO. Ad quod dicendum per id quod dicit Augustinus XII *De civit. Dei*): Ego Dominum Deum aliquando Dominum non uisse dicere non audeo; sed semper fuit Dominus; erat quippe ante llam, scilicet creaturam, quamvis nullo tempore sine illa sit creatio. Actio non est sine tempore, et comprehendo sub tempore nunc quod est principium temporis; non tamen est in tempore, cum sit actio Dei prima in creaturam. Nec cum tempore proprie dicitur, quia non i associatur vel parificatur; sed non sine tempore, idest, sine nunc temporis. Ante vero dicitur esse ratione causalitatis. Ad id autem quod obiicitur de creatione huius animae, respondendum est, quod creatio actio, quae Dei est, et Deus est, nec est in nunc temporis, nec post nunc, quoad hoc; sed quoad terminum temporalem quem respicit, est post nunc temporis, non quia causam habeat tempus, sicut est de rebus quae creantur mediante primo motu. » (*Sum.* part. II, quaest. VI, memb. II, art. 5.)

Ora vegnamo alla parte disputabile della questione. Adunque, che il mondo sia creato nel tempo, è di fede; ed è di fede che una reale distinzione passa tra Dio e le creature, e tra le sue produzioni ad *intra* e quelle ad *extra*. Ma l'essere una cosa creata e l'essere creata nel tempo, sono inseparabili? E la ragione può dimostrarlo? In teologia certa cosa è, che la creazione non si ha che nel tempo; perchè così, e non altrimenti, ci è stata rivelata. In quanto alla seconda parte, se, cioè, si possa con la ragione dimostrare che essa non può essere che nel tempo, qui entra una quistione logica, circa la quale nulla ci dice la rivelazione. La generalità de' Padri e dei teologi sta per l'affermativa: ma su questo punto fu diametralmente ad essi opposto San Tommaso, mentre sostenne con molta forza la comune sentenza il suo compagno ed amico San Bonaventura: tutti e due trattarono la quistione con una vivezza che non solevano adoperare. Crediamo utile riferire per disteso le due trattazioni, e il lettore ne giudicherà da sè medesimo.

San Tommaso pone la questione nel modo seguente: « Utrum mundum incoepisse, sit articulus fidei? Et sic proceditur. Videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suae durationis.

Sed demonstrative probari potest, quod Deus sit causa effectiva mundi; et hoc etiam probatiores philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus incoeperit. Praeterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo: aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo: sed non ex aliquo; quia sic materia mundi praecessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis coelum ingenitum: ergo oportet dicere, quod mundus sit factus ex nihilo, et sic habet esse post non esse; ergo oportet quod esse incoeperit. Praeterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus: sed Deus est agens per intellectum; ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est eius effectus, non fuit semper. Praeterea, manifeste apparet, artes aliquas et habitationes regionum ex determinatis temporibus incoepisse: sed hoc non esset si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est. Praeterea, certum est nihil Deo aequari posse: sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione; ergo certum est non semper mundum fuisse. Praeterea, si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum: sed infinita non est pertransire: ergo numquam perventum fuisset ad hunc diem; quod est manifeste falsum. Praeterea, si mundus fuit aeternus, et generatio fuit ab aeterno; ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum; sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in secundo *Physicorum*: ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum. Quod improbatur in secundo *Metaphysicorum*. Praeterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines praecesserunt: sed anima hominis est immortalis; ergo infinitae animae humanae nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus incoeperit et non sola fide tenetur.

« Sed contra. Fidei articuli demonstrative probari non possunt; quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad *Haebreos* XI. Sed Deum esse Creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei; dicimus enim: Credo in unum Deum, etc. Et iterum Gregorius dicit in Homilia prima *Ezechielis*, quod Moyses prophetizavit de praeterito, dicens: In principio creavit Deus coelum et terram, in quo mundi novitas traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem; et ideo non potest probari demonstrative.

« Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia nativitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi.

emonstrationis enim principium est quidquid est. Unumquodque utem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc; ropter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde lemonstrari non potest, quod homo, aut coelum, aut lapis, non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.

« AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus (XI *De civit. Dei*) philosophorum ponentium aeternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt, quod substantia mundi non sit a Deo: et horum est intollerabilis error, et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt; non enim mundum tempus volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, invenerunt, ut idem dicit *De civitate Dei*. Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. Et ad hoc intelligendum considerandum est, quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termine actionis: agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione: unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; quia creatio qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est. Ad secundum dicendum, quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo; non quia factus sit post nihilum secundum quod nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua *Metaphysica*. Ad tertium dicendum, quod illa est ratio Anaxagorae, quae ponitur in tertio *Physicorum*. Sed non de necessitate concludit, nisi de intel-

lectu qui deliberando investigat, quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, se non divinus, ut supra patet. Ad quartum dicendum: ponentes aeternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso. Et similiter ponunt, quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerint inventae et iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit in libro *Metheororum*, quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius. Ad quintum dicendum, quod etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius in fine *De consolatione;* quia esse divinum est esse totum simul absque successione. Non autem sic est de mundo. Ad sextum dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Obiectio autem procedit ac si positis extremis, sint media infinita. Ad septimum dicendum, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se, ut puta, si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum. Sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile, ut puta, si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio fit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini in quantum generat, quod sit generatus ab alio. Generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis: omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile, quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine et a corpore elementali et a sole; et sic in infinitum. Ad octavum dicendum, quod hanc rationem, ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in *Metaphysica* Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens: sed hoc improbatum est superius. Quidam vero dicunt, animam corrumpi cum corpore. Quidam vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero (ut Augustinus dicit) posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animae separatae a corporibus, post determinata temporum

rricula, iterum redirent ad corpora. Considerandum tamen quod nec ratio particularis est: unde posset dicere aliquis, quod mundus it aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus; non autem omo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno. » (*Sum.* part. I, quest. XLVI, art. 2.)

Riferita così per intero la questione come la pose e l'ebbe risoluta San Tommaso, vediamo ora come la trattasse San Bonaventura. Egli domanda: « An mundus ab aeterno, vel in tempore, productus sit? Et quod non ex tempore (egli dice obiettando) ostenditur duabus rationibus sumptis a motu. Prima est ostensiva sic. Ante omnem motum et mutationem est motus primi mobilis; sed omne quod incipit, incipit per motum, vel mutationem; ergo ante omne illud quod incipit, est motus ille: sed ille motus non potuit esse ante se, nec ante suum mobile; ergo impossibile est incipere. Prima propositio supponitur, et eius probatio patet sic; quia suppositio est in philosophicis, quod in omni genere perfectum est ante imperfectum: sed inter omnia genera motuum motus ad situm est perfectior, quia est entis completi, et inter omnia genera motuum localium motus circularis et velocior est et perfectior: sed talis est motus coeli; ergo perfectissimus; ergo primus. Patet ergo, etc. Item ostenditur per impossibile. Omne quod exit in esse, exit per motum, vel mutationem: ergo si motus exit in esse, exit per motum, vel mutationem; et similiter de illo quaeritur: ergo vel est abire in infinitum, vel est ponere aliquem motum sine principio. Si motum; ergo mobile; ergo et mundum. Similiter ratio ostensiva sumitur a tempore sic: omne quod incipit, aut in instanti, aut in tempore: si ergo mundus incipit, aut in instanti aut in tempore: sed ante omne tempus et ante omne instans est tempus: ergo tempus est ante omnia quae incoeperunt: sed non potuit esse ante mundum et motum; ergo mundus non incoepit. Prima propositio necessaria, nota est per se: secunda, scilicet quod ante omne tempus sit tempus, patet ex hoc, quod si currit, currebat prius de necessitate. Similiter, quod ante omne instans sit tempus, patet sic: tempus est mensura circularis, conveniens motui et mobili: sed omnis punctus qui est in circulo, ita est principium quod finis; ergo omne instans temporis ita est principium futuri quod terminus praeteriti: ergo ante omne instans fuit praeteritum. Patet ergo, etc. Item, probo per impossibile. Si tempus producitur, aut in tempore, aut in instanti: non in instanti, cum non sit in instanti, ergo in tempore: sed in omni tempore est ponere prius et posterius, et praeteritum et futurum; ergo si tempus in tempore fuit productum, ante omne tem-

pus fuit tempus; et hoc est impossibile: ergo, etc. Et haec sunt rationes Philosophi, quae sunt sumptae a parte ipsius mundi. Item, aliae sunt rationes philosophorum quae sumuntur ex parte causae producentis, et generaliter ad duas possunt reduci; quarum prima est ostensiva, secunda vero per impossibile. Prima est haec. Posita causa sufficienti et actuali, ponitur effectus: sed Deus ab aeterno fuit causa sufficiens et actualis ipsius mundi; ergo, etc. Maior propositio per se nota est. Minor patet, scilicet quod Deus sit causa sufficiens; quia cum nullo extrinseco indigeat ad mundi creationem, sed solum potentia, sapientia et bonitate, et haec in Deo fuerunt perfectissima ab aeterno; patet quod ab aeterno fuit sufficiens. Quod etiam actualis, patet: Deus enim est actus purus, et suum velle, ut dicit Philosophus et Sancti dicunt, est suum agere; restat ergo, etc. Item, per impossibile: omne illud quod incipit agere prius vel producere, cum prius non produceret, exit ab otio in actum: si ergo Deus incipit mundum producere, exit ab otio in actum; sed in omni tali cadit otiositas et mutatio, sive mutabilitas; ergo circa Deum est otiositas et mutabilitas. Hoc autem est contra summam bonitatem et contra summam simplicitatem: ergo hoc est impossibile et blasphemum dicere de Deo, et ita quod mundus coeperit. Hae sunt rationes quas commentatores et moderniores superaddunt rationibus Aristotelis; sive ad has possunt reduci.

« Sed ad oppositum sunt rationes ex propositionibus per se notis secundum rationem et philosophiam, quarum prima haec est. Impossibile est infinito addi: haec est manifesta per se, quia omne illud quod recipit additionem, fit maius; infinito autem nihil maius: sed si mundus esset sine principio, duravit in infinitum; ergo durationi eius non posset addi: sed constat hoc esse falsum, quia revolutio additur revolutioni omni die; ergo, etc. Si tu dicas quod infinitum est quantum ad praeterita, tamen quantum ad praesens, quod nunc est, est finitum actu; et ideo ex ea parte qua finitum est actu, est reperire maius; contra ostenditur, quod in praeterito est reperire maius. Haec est veritas infallibilis, quod si mundus est aeternus, revolutiones solis in orbe suo sunt infinitae. Rursus, una revolutione solis necesse est fuisse duodecim ipsius lunae: ergo plus est revoluta luna quam sol: et sol infinities; ergo infinitorum ex ea parte qua infinita sunt, est reperire excessum: hoc autem est impossibile; ergo, etc. Secunda propositio est ista: impossibile est infinita ordinari; omnis enim ordo fluit a principio in medium: si ergo non est primum, non est ordo: sed duratio mundi, sive revolutiones coeli si sunt infinitae, non habent primum; ergo non habent ordinem;

o una non est ante aliam: sed hoc est falsum; restat ergo quod
eat primum. Si dicas quod statum ordinis non est necesse ponere
in iis quae ordinantur secundum ordinem causalitatis, quia in
sis necessario est status; quaero quare non in aliis. Praeterea, tu
hoc non evades: numquam enim fuit revolutio coeli quin fuisset
eratio animalis ex animali: sed constat quod animal ordinatur
animal, ex quo generatur secundum ordinem causae; ergo si
undum Philosophum et rationem necesse est ponere statum in
quae ordinantur secundum ordinem causae; ergo in generatione
malium necesse est ponere primum animal; et mundus non fuit
animalibus: ergo, etc. Tertia propositio est ista. Impossibile est
nita pertransiri: sed si mundus non coepit, infinitae revolutiones
unt; ergo impossibile est illas pertransiri; ergo impossibile fuit
enire usque ad hanc. Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia
a fuit prima, aut quod etiam bene possunt pertransiri in tem-
e infinito, per hoc non evades. Quaero enim a te, utrum aliqua
olutio praecesserit hodiernam in infinitum, an nulla. Si nulla;
o omnes finitae distant ab hac; ergo sunt omnes finitae; ergo
ent principium. Si aliqua in infinitum distat, quaero de revolu-
e, quae immediate sequitur illam, utrum distet in infinitum.
non; ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter
umque. Si vero distat in infinitum, similiter quaero de tertia et
rta, et sic in infinitum: ergo non magis distat ab hac una quam
lia: ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul. Quarta
positio est ista. Impossibile est infinita a virtute finita compre-
di; sed si mundus non coepit, infinita comprehenduntur a virtute
a; ergo, etc. Probatio maioris per se patet. Minor ostenditur sic,
ponendo Deum solum esse virtutis actu infinitae, et omnia alia
ere finitatem: rursum, supponendo quod motus coeli numquam
sine substantia spirituali creata, quae vel ipsum faceret, vel
em cognosceret: rursum, hoc supposito, quod substantia spiri-
lis nihil obliviscitur: si ergo aliqua spiritualis substantia virtutis
tae simul fuit cum coelo, nulla fuit revolutio coeli quam non
nosceret, et non est oblita: ergo omnes actu cognoscit, et fue-
t infinitae: ergo aliqua spiritualis substantia virtutis finitae simul
prehendit infinita. Si dicas quod non est inconveniens quod unica
litudine cognoscat omnes revolutiones, quae sunt eiusdem spe-
et omnino consimiles; obiicitur quod non tantum cognoverit
lationes, sed earum effectus, et effectus varii et diversi sunt
iti: patet ergo; etc. Quinta est ista. Impossibile est infinita simul
sed si mundus est aeternus sine principio, cum non sit sine

homine, propter hominem enim sunt quodam modo omnia, et homo duret finito tempore; igitur infiniti homines fuerunt. Sed quot fuerunt homines, tot animae rationales fuerunt: ergo infinitae fuerunt animae. Sed quot animae fuerunt, tot sunt, quia sunt formae incorruptibiles: ergo infinitae sunt animae. Si tu dicas ad hoc, quod circulatio est in animabus, vel quod una anima est in omnibus hominibus, primum est error in philosophia, quia, ut vult Philosophus, proprius actus est in propria materia; ergo non potest anima quae fuit perfectio unius, esse perfectio alterius etiam secundum Philosophum. Secundum etiam magis est erroneum; quia multo minus una est anima omnium. Ultima ratio ad hoc est. Impossibile est illud quod habet esse post non esse, habere esse aeternum, quoniam haec est implicatio contradictionis: sed mundus habet esse post non esse; ergo impossibile est esse aeternum. Quod autem habet esse post non esse, probatur sic. Omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo donante per essentiam, producitur ab illo ex nihilo: sed mundus totaliter habet esse a Deo; ergo mundus producitur ex nihilo a Deo; sed non ex nihilo materialiter, nec causaliter; ergo ordinaliter. Quod autem omne quod totaliter producitur ab aliquo differente per essentiam, habeat esse ex nihilo, patens est: nam quod totaliter producitur, producitur secundum materiam et formam: sed materia non habet ex quo producatur, quia non ex Deo: manifestum est igitur, quod ex nihilo. Minor autem, scilicet, quod mundus totaliter a Deo producatur, patet ex alio problemate.

« Resolutio. Cum res omnes de nihilo productae fuerint, implicat dicere, mundum ab aeterno productum fuisse a principio per voluntatem agente, et non naturaliter operante. Dicendum, quod ponere mundum aeternum esse, sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat: et adeo est contra rationem, ut nullum philosophorum quamtumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse: hoc enim implicat in se manifestam contradictionem. Ponere autem mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile, et hoc duplici exemplo. Egressus enim rerum mundanarum a Deo est per modum vestigii. Unde si pes esset aeternus, et pulvis in quo formatur vestigium, esset aeternus, nihil prohiberet intelligere vestigium pedis esse coeternum, et tamen a pede esset vestigium. Per hunc modum si materia, sive principium potentiale, esset coeternum auctori, quid prohiberet ipsum vestigium esse aeternum? Immo videtur congruum. Rursus aliud exemplum. Rationalis enim creatura procedit a Deo

humbra; Filius procedit ut splendor: sed quam cito est lux,
tim est splendor, et statim est humbra, si sit corpus opacum ei
iectum. Si ergo materia coaeterna est auctori tamquam opacum
i, sicut rationabile est ponere Filium, qui est splendor Patris,
aeternum; ita rationabile videtur, creaturas, sive mundum, qui
umbra summae lucis, esse aeternum: et magis rationale est
am suum oppositum, scilicet quod materia aeternaliter fuerit
perfecta, sine forma, vel divina influentia, sicut posuerunt qui-
m philosophorum: et adeo rationabilius, ut etiam ille excellentior
er philosophos Aristoteles, sicut Sancti imponunt, et commenta-
es exponunt, et verba eius praetendunt, in hunc errorem dilapsus
rit. Quidam tamen moderni dicunt, philosophum nequaquam
d sensisse, nec intendisse probare quod mundus omnino non
perit, sed quod non coeperit naturali motu. Quod horum magis
verum, ego nescio: hoc unum scio, quod si posuit mundum non in-
pisse secundum naturam, verum posuit; et rationes eius sumptae
notu et tempore sunt efficaces. Si autem hoc sensit, quod nullo
do coeperit, manifeste erravit, sicut pluribus rationibus osten-
n est supra: et necesse fuit eum, ad vitandam contradictionem,
iere aut mundum esse factum ex tempore, aut non esse factum
nihilo. Ad vitandam autem infinitatem actualem, necesse fuit
iere aut animae rationalis corruptionem, aut unitatem, aut cir-
ationem, et ita auferre beatitudinem: unde iste error et malum
bet initium et pessimum finem.

« Quod ergo obiicitur primo de motu primi mobilis, qui est pri-
s inter omnes motus et mutationes, quia perfectissimus, dicen-
m quod loquendo de motibus et mutationibus naturalibus, verum
it et non habet instantiam: loquendo autem de mutatione su-
naturali per quam ipsum mobile processit in esse, non habet
itatem: nam illa praecessit omne creatum, et ita mobile primum,
per hoc et eius motum. Quod obiicitur: omnis motus exit in esse
motum; dicendum quod motus non exit in esse per se, nec in
sed cum alio et in alio: et quia Deus in eodem instanti mobile
it, et ut motor super mobile influxit; ideo motum mobili con-
avit. Si autem quaeras de illa creatione, dicendum quod ibi stare
sicut in primis, et hoc melius infra patebit. Quod tertio obiicitur
nunc temporis, etc., dicendum, quod sicut in circulo est dupliciter
gnare punctum, aut cum fit, aut postquam factus est, et sicut
fit est ponere et assignare primum punctum, dum vero iam
non est ponere primum; sic est accipere in tempore nunc du-
ter, et in ipsa productione temporis fuit nunc primum, ante

quod non fuit aliud, quod fuit primum principium temporis in quo omnia dicuntur esse producta. Si autem de tempore postquam factum est, verum est quod est terminus praeteriti, et se habet per modum circuli: sed hoc modo non fuerunt res productae in tempore iam perfecto: et ita patet quod rationes Philosophi nihil valent omnino ad hanc conclusionem. Et quod dicitur, quod ante omne tempus est tempus, verum est accipiendo intus dividendo, non extra anterius procedendo. Quod obiicitur de tempore, quod coepit, dicendum quod coepit in suo principio; principium autem temporis est instans, vel nunc; et ita coepit in instanti, et non valet illatio; non fuit in instanti, ergo non coepit in instanti, quoniam successiva non sunt in sui initio. Potest tamen aliter dici, quod dupliciter est loqui de tempore, aut secundum essentiam, aut secundum esse. Si secundum essentiam, sic nunc est tota essentia temporis, et illud nunc coepit cum re mobili, non in alio nunc, sed in seipso, quia status est in primis, unde non habuit aliam mensuram. Si secundum esse, sic coepit cum motu variationis; nec coepit per creationem, sed potius per ipsorum mutabilium mutationem, et maxime primi mobilis. Quod obiicitur de causae sufficientia et actualitate, dicendum, quod causa sufficiens ad aliquid est duobus modis, aut operans per naturam, aut per voluntatem et rationem. Si operans per naturam, sic statim cum est, producit; si autem operans per voluntatem, quamvis sit sufficiens, non oportuit quod statim cum est, operetur: operatur enim secundum sapientiam et discretionem; et ita considerat congruitatem. Quoniam igitur non conveniebat naturae ipsius creaturae aeternitas, nec decebat Deum alicui hanc nobilissimam conditionem donare; ideo divina voluntas, quae operatur secundum divinam sapientiam, produxit non ab aeterno, sed in tempore, quia sicut produxit, sic et disposuit, et sic voluit: ab aeterno enim voluit producere tunc quando produxit, sicut ego nunc volo cras audire missam. Et ita patet quod sufficientia non cogit. Similiter de actualitate, dicendum, quod causa duobus modis potest esse in actu; aut in se, ut si dicam: sol lucet; aut in effectu, ut si dicam: sol illuminat. Primo modo Deus semper fuit in actu; quoniam ipse est actus purus, nihil habens admixtum de possibili. Alio modo non semper in actu; non enim fuit semper producens. Quod obiicitur secundo, si de non producente factus est producens, mutatus est ab otio in actum; dicendum quod quoddam est agens cuius actio et productio addit aliquid supra agentem et producentem. Tale cum de non agente fit agens, variatur aliquo modo; et in tali, ante operationem, cadit otium, et in operatione additur com-

nentum. Aliud est agens quod est sua actio, et tali nihil omnino enit cum producit, nec etiam in eo fit aliquid quod non prius it: et tale non recipit complementum in operando, nec in non rando est otiosum, nec cum de non producente fit producens, tatur ab otio in actum. Tale autem est Deus etiam secundum losophos, qui posuerunt Deum simplicissimum. Patet ergo quod lta est eorum ratio: si enim propter otium vitandum res ab erno produxisset, sine rebus perfectum bonum non esset, ac per nec cum rebus, quia perfectissimum seipso perfectum est. Rursus, ropter immutationem oporteret res ab aeterno esse, nihil posset ic de novo producere. Qualis igitur nunc Deus esset, qui nunc il per se posset? Haec omnia dementiam indicant magis quam losophiam, vel rationem aliquam. Si tu quaeras qualiter possit i, quod Deus agat a seipso, et tamen non incipiat agere, dicen- n, quod si hoc non possit plene capi propter immaginationem iunctam, potest tamen necessaria ratione convinci: et si quis a sibilibus se trahat ad intelligibilia aspicienda, aliquo modo per- iet. Si enim quis quaerat, utrum Angelus possit facere lutum li cum non habeat manus, vel proiicere lapidem; respondebitur od potest, quia hoc potest sola virtute sui absque organo, quod est anima cum corpore et membro suo. Si igitur Angelus propter m simplicitatem et perfectionem tantum excedit hominem, ut sit facere sine organo medio illud ad quod homo necessario iget organo, posset etiam facere per unum quod homo potest plura: quanto magis Deus qui est in fine totius semplicitatis perfectionis absque omni medio, suae voluntatis imperio, quae est aliud quam ipse, potest omnia producere, ac per hoc in ducendo immutabilis permanere? Et sic potest homo manuduci hoc intelligendum. Hoc autem perfectius capiet, si quis ista potest in suo opifice contemplari, scilicet quod est perfectissi- s et simplicissimus. Quia perfectissimus, omnia quae sunt perfe- nis ei attribuuntur. Quia simplicissimus, nullam diversitatem in ponunt; ac per hoc nec ponunt ullam varietatem, nec mutabi- tem: ideo stabilis manens, dat cuncta moveri. » (*Sent.* lib. II, . I, art. I, quest. 2.) L'argomentazione del Dottor Serafico a noi e che non ammetta replica; e come avvenisse che l'altissimo lletto dell'Angelico pigliasse a difendere l'opposta sentenza, non remmo dire.

Il chiarissimo professore Augusto Conti, notando come la dot- a della possibilità della creazione *ab aeterno* non abbia allignato e scuole, perchè contraria evidentemente alla natura finita, la

quale non può pensarsi *ab aeterno,* cioè infinita, opina che sia una di quelle conseguenze della dottrina di Aristotile, che vennero accettate da alcuni dottori scolastici temperandole; e mostra come ciò sia potuto avvenire: (*Storia della filosofia,* tom. II, lez. IX e XXIV, ediz. 2ª) ma il Talamo ha questa sentenza del Conti per falsa, e sostiene che l'Angelico fu indotto a quella opinione più che dall'autorità dello Stagirita, dalle ragioni che ei credè star dalla sua; tanto più che la maggiore autorità, di cui fece conto, fu quella di Sant'Agostino e di altri nobilissimi filosofi, i quali ammettendo l'eternità del mondo, non la trovarono cosa affatto ripugnante alla ragione. (*L'Aristotelismo della Scolastica,* ecc. part. II, cap. 2.) Certo, Sant'Agostino si mostrò assai esitante su questo punto, e chi legga quel che ne scrisse nel libro XII *De Civitate Dei,* vedrà in quali angustie ne fosse il suo intelletto: ma è del pari certo che la generalità dei Padri, dei teologi e de' filosofi cristiani non seppe intendere una creazione eterna. E in vero, per quanto vi si pensi, l'intelletto nostro non sa unire essere creato ed eternità. Imperocchè, si dica quanto si vuole, che Dio poteva creare il mondo da eterno; « mettendolo anche sin dall'eternità all'esistenza (dice profondamente il nostro D'Acquisto), non perciò sarebbe eterno; perchè il limite che ricinge il mondo, forma il punto e il momento del tempo; e l'essere che non fu, ma che cominciò ad essere, costituisce il punto dell'esistenza. Il mondo non poteva essere da sè stesso; non potendo essere da sè stesso, doveva essere da un altro; essendo da un altro, il momento in cui esso fu, ossia cominciò ad essere, formò il transito dal non essere all'essere: questo momento di transito stabilì tra l'essere che fu e l'essere da cui fu una distanza infinita, e pose un punto nell'eternità che fu il principio del tempo. La ragione di questa distanza infinita è riposta in ciò, che a Dio era impossibile formare una creatura infinita, perchè allora avrebbe replicato sè stesso, e quella non sarebbe stata più creatura: affinchè dunque fosse creatura, di necessità dovè essere finita. Or tra finito ed infinito non si dà proporzione; per lo che, quantunque Dio crei il mondo nella sua eternità e con la sua eternità, dovendo per necessità essere il mondo finito, la sua esistenza deve dare necessariamente origine al tempo; deve segnare *presente* il primo momento del suo esistere; e il secondo, in riguardo a quel primo, come momento *avvenire,* il quale tosto passando al *presente,* addiventa subito *passato.* Or da questo momento, già *passato,* all'eternità antecedente è una distanza immensa, un infinito intervallo: cor dunque è impossibile esistere creatura infinita, della stessa impo

tà è esistere il mondo eterno. Nella stessa condizione di tempo gli esseri successivi e i permanenti, cioè, quelli che ebbero ori- per generazione, e quelli che l'ebbero per creazione. » (*Tratt. Teolog.*, pag. 151; Palermo 1862.)

coto in questo argomento si tenne dubbio; altra prova che non batteva contro San Tommaso per animosità, ma solo quando pareva di avere ragioni per credere vera l'opposta sentenza. l hic occurrit dubium (dice Niccolò De Orbellis, *Sent. comp. ntior. Doct. Subt. complet.*, lib. II, dist. I, quaest. 2.) utrum dus ab aeterno potuerit produci a Deo. Dicunt quidam quod alii vero, ut Bonaventura et Riccardus, dicunt quod non, quia implicat contraddictionem; cum enim creatura sit de nihilo, gnat sibi aeternitas. Scotus vero rationes utriusque opinionis ns, videtur in hac materia esse neuter. »

e il mondo fu creato da Dio, chiaro è ch'egli lo fece in rispon- a d'una idea sopraeccellentemente artistica e perfetta, di cui ondo è l'espressione: idea che non potè avere per oggetto altro Dio stesso; onde l'universo, sia nel suo tutto, sia ne' singoli esseri lo compongono, non è altro che un raggio riflesso dell'infinita enza di Dio. Donde segue, che tutti gli esseri avendo ricevuto da quel che sono e quel che dipoi addiventeranno, debbono tutti rne una qualche somiglianza. In quanto alle imperfezioni, per ne dissomigliano, e sopra tutto il male che li mette con lui in raddizione; questo non procede da Dio, ma dal niente in cui iginariamente la creatura, e da cui non sortì se non perchè a piacque di metterla all'esistenza. Questo punto interessantis- di Teologia, non è stato trattato nella sua generalità altro da Alessandro d'Ales, a cui pertanto bisogna ricorrere. (*Sum.* II, quaest. 1-9.) La gradazione poi degli esseri che compon- l'universo venne magnificamente descritta da San Gregorio azianzo. (*Orat.* XXXVI *in Theophaniam*, e *Orat.* XLV et XLII *Pascha*) ed essi, benchè essenzialmente differenti gli uni dagli compongono con una stupenda armonia un gran tutto, or- to ad esprimere la maravigliosa armonia dell'ideale divino. E ciò il mondo è un solo, un unico universo, formato dal cielo e terra e da tutti gli esseri in particolare, che ne costituiscono amento e la bellezza.

a Scuola Francescana ha portato in questa parte della Teo- specialmente, qualcosa di nuovo, facendo risortire dal creato profondo significato spirituale, che già vi avevano veduto molti nti Padri; e per cui la creazione non è soltanto una manife-

stazione dell'infinita potenza, sapienza e bontà di Dio, uno specchio maraviglioso delle sue infinite ed increate perfezioni; ma è come una immagine e un riflesso vivente della vita di lui; è, per così dire, il suo libro, in cui da ogni parola esce un torrente di luce che avvolgendoti e spiritualizzandoti, ti trasforma e ti porta nella ineffabile ed infinita vita di Dio, dove nel mistero dell'Unità e della Trinità divina intendi quello della creazione, che ha in esso la sua possibilità e ne è una maravigliosa imitazione. Questa spirituale e sublime intelligenza del creato fu in Adamo innocente; si smarrì col peccato; e la riportò in terra Gesù Cristo. Dio (dice un Santo) ha di nuovo communicato l'essere suo soprannaturale alle creature per mezzo del suo Figliuolo incarnato; imperocchè stando tutte le creature nell'uomo, si dividono con lui l'onore della ristorazione, o meglio, della seconda creazione fattane per Gesù Cristo. E però egli, Gesù Cristo, disse che, come si fosse innalzato da terra, tirerebbe a sè tutte le cose. In tal guisa Dio Padre ha rivestite di gloria tutte le creature nel mistero dell'incarnazione e della riparazione del suo Figliuolo. (S. Giov. della Croce, *Op. spirit.*, tom. III, pag. 172; Avignone, 1828.) E quindi le creature si levano di nuovo fino a Dio, e da lui si dipartono senza staccarsene; gli sono obbedienti, e ne riflettono la infinita sapienza, cantandone la gloria. L'uomo carnale, l'uomo animale, come dice San Paolo, non può comprendere il mondo così ristorato; egli nelle creature, come il pagano, e peggio ancora, non sa trovare altro che il contentamento de' sensi; e le creature anzichè levarlo a Dio, da Dio lo distraggono. L'uomo che ha soffocata nell'anima la vita divina, che vive solo razionalmente, nè si solleva sopra sè medesimo, non comprende il mondo, e le creature non sono per lui altro che esca della sua curiosità e del suo orgoglio; sviate le stesse scienze naturali dal vero loro fine. Egli consuma la vita nel disseccare una pianta, nello sminuzzare un fiore, non raccogliendone che di aver logorato la vita sopra di uno scheletro, dove la sua scienza comincia e finisce. Ma non così l'uomo rifatto spirituale per Gesù Cristo, che alla sua grazia corrisponde, e che per essa s'innalza sopra la vita razionale. Egli acquista tosto e possiede un maraviglioso intelletto delle sensibili e spirituali bellezze e dell'intimo significato delle creature, e contemplandole nel seno di Dio, nel bello di quaggiù vede colui che è la stessa beltà, e nelle orme da lui impresse nella natura ne segue e ne penetra ogni di più l'infinita ed ineffabile sapienza. Or questo vivo sentimento e questa spirituale intelligenza del creato, riportati in terra da Gesù Cristo, tutti sappiamo come si manifestassero in maniera speciale

maravigliosa in San Francesco d'Assisi, in cui Gesù Cristo volle
me quasi apparire una seconda volta visibilmente nel mondo;
endogli data la specialissima grazia di rimontare in qualunque
sa s'incontrasse (come narra San Bonaventura) alla prima ori-
ne del creato; dal cui seno vedendole tutte uscire, e vedendo i
ni sapientissimi a cui ognuna di esse e tutte insieme sono ordi-
te, e la profonda impronta che ne hanno, la sua mente n'era
pita in altissima e continua contemplazione, ed il suo cuore se ne
teneriva fino alle lagrime. (*Leg.*, cap. VII.) Quindi quel passiona-
ssimo ed innocente amore che ebbe per la natura, quasi novello
damo in mezzo del terrestre paradiso, gustante appieno l'amore
gli esseri e delle cose.

Or dunque questo sentimento e questa intima conoscenza della
tura del creato, in quanto è un riflesso spirituale della vita di-
na che rappresenta, restarono come un de' distintivi caratteri della
ta dell'Ordine Francescano, cominciando dalla scienza, il cui in-
gnamento vi venne inaugurato, di comandamento dello stesso Se-
fico Padre, dal taumaturgo Antonio da Padova. E basta leggere
opere di questo miracoloso apostolo della Chiesa, per acquistarne
rtezza. Nell'Ales parimente trasparisce qua e là nella sua *Somma*.
San Bonaventura poi si manifesta con larga piena da ogni pen-
ero, da ogni proposizione, da ogni frase, da ogni parola di quante
no le opere sue. E questa è la sorgente del suo misticismo; non
misticismo, come vorrebbero a forza far credere alcuni, che non
bbia che far nulla con la scienza; ma che anzi n'è il compimento,
profumo, la forza; per cui gli scritti del Serafico Dottore rapiscono
ente e cuore, e t'indiano. Io parlai a lungo di questo punto in un
tro mio lavoro (*Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche
el Serafico Dottore San Bonaventura;* Genova, 1874); e qui non
ritorno sopra, per non esserne questo il luogo. Ciononostante
edo utile accennare in qual modo, secondo che noi pensiamo,
uesta conoscenza intima e spirituale della natura si appalesi sotto
parvenze delle visibili cose, le quali non sono altro che simboli
immagini di altre cose, alle quali vuol essere la nostra mente con-
otta. E qui mi servirò delle parole di un illustre prelato e profondo
osofo e teologo, che ebbe ultimamente in monsignor Landriot, già
rcivescovo di Reims, la Francia, i cui molteplici studi e lavori vor-
bbero essere assai letti, specialmente quelli risguardanti Gesù
isto. Ecco dunque com'egli dà ragione della preziosa sua operetta,
itolata *Le symbolisme*.

« Nella mia prefazione al *Cristo della tradizione* avevo espresso

un desiderio, che da lungo tempo mi stava in fondo del cuore, dicendo: Spero di pubblicare quando che sia un piccolo lavoro, con cui sia dimostrato, così per considerazioni teoriche come per autorità di valenti scrittori, *che la comparazione è il linguaggio, non solamente il più naturale, ma il più filosofico delle intelligenze unite ad organi corporei.* Imperocchè, a mio avviso, una delle cagioni che più contribuirono a sviare la metafisica dal suo fine, affogandola di nebulosità, fu l' abbandono di questa massima di suprema importanza. Di fatti, gli scrittori inspirati, i Padri della Chiesa, i grandi mistici e filosofi ne forniscono la miglior prova; negli scritti dei quali incontri, con grandissimo diletto e profitto, continuo uso di comparazioni, come ti accadrebbe d'incontrare ogni maniera di fiori in un prato nella primavera; mentre per contrario trovi oscuri, compassati, sottili, geometrici, simili ad aride montagne, quegli scrittori che non ne hanno; le idee dei quali ti fanno l'effetto dei raggi del sole d'inverno; raggi così languidi e smorti che punto non riscaldano, ma lasciano il ghiaccio che trovano. Nè può essere altrimenti, da che ignorano essi la vita che circola per l'intera creazione. Che cos'è, in vero, la creazione? La creazione è un riflesso della vita infinita di Dio, dove ogni fiore è una parola, ogni visibile oggetto un'eco; in somma, l'universo è il maraviglioso poema di Dio. Da qui l'origine delle comparazioni, che possono definirsi la scienza dei rapporti che uniscono i due mondi, visibile ed invisibile, e che danno la intuitiva comprensione della letteratura divina; letteratura sempre nuova, sempre splendida, sempre viva; e quindi nella sua ammirabile semplicità, sempre piena di luce e d'incanto, quando lo scrittore sappia intenderne le armonie misteriose. Onde che la cima dell'ingegno potrebbe dirsi che stesse nel cogliere il sintetico significato di tutti gli esseri dell'universo, e le relazioni per le quali le differenti sue parti fanno come una serie di zone concentriche, in cui non può muoversi l'una che non ne risuoni l'altra. Le opere della natura (diceva un filosofo alemanno) sono come la parola di Dio, sempre viva e bella della natia sua vita e bellezza; onde il creato è un libro che contiene rivelazioni immense e prodigiose, purchè si sappia trovare l'arte di leggerlo (Goethe, nella *Préface de Faust,* pag. 74-75.) Nè i Padri della Chiesa sentirono diversamente. Colui (diceva Origene) che fece tutte le visibili cose con infinita sapienza, depose in ciascuna di esse un insegnamento e una luce delle cose invisibili e divine, onde l'anima s'innalzasse alla intelligenza delle medesime. Imperocchè negli esseri materiali, dei quali usa l'uomo quaggiù, pose Iddio delle forme

elle immagini del mondo invisibile, per le quali l'anima può naestrarsi delle verità divine e levarsi in alta contemplazione. IG. *oper.* tom. III, *in Cant. Cantic.*) Il simbolismo dunque, così ie lo intesero i Padri e i Dottori della Chiesa, è una maravigliosa nza, che sparge una luce arcana sopra la conoscenza di Dio e creato, sopra le relazioni che hanno tra loro, e sopra i rapporti onici che fanno di tutte le parti dell'universo una cosa sola. ndi esso è, per così dire, la chiave dell'alta teologia, della mi-a, della poesia e dell'estetica, e ci rivela il secreto della for-tione delle lingue e de'misteri celati sotto le espressioni più ie e popolari. Che cosa pertanto è il simbolismo? La sua radice nella parola greca συμβόλον, che significa presentire, legare in-ne, ravvicinare, raffrontare, comparare; significazioni che in-dono tutto ciò che può intendersi con la parola simbolismo. erò in un certo senso può dirsi, che esso è la scienza de'rap-ti che uniscono Dio e la creazione, il mondo naturale e il so-nnaturale; la scienza delle armonie che esistono fra le differenti ti dell'universo, componendone un sol tutto maraviglioso, di pertanto ogni frammento ne suppone un altro, ed ogni sfera è centro all'altra di scienza luminosa. Ma non ci si fraintenda; amo in un certo senso, in un senso relativo, e non assoluto; chè, rigorosamente parlando, vuol essere altrimenti definita la nza universale de'rapporti che passano tra Dio e le creature e le creature fra sè medesime. Egli è indubitabile (diceva anche nostro giovine filosofo) che tutti gli oggetti materiali ed inani-i ci presentano nelle loro forme, nella loro disposizione e in i i particolari della loro parvenza esteriore, delle idee morali, e e risvegliano il pensiero, anche quando li consideriamo con una preconcetta. Quindi noi colleghiamo alla nostra vita tutto ciò abbiamo d'attorno, e l'anima vivamente si commove alla vista i oggetti esteriori, e sopra essi si diffonde, i quali a lei ritornano commozione più viva e penetrante. E qui sta il secreto del-le; imperocchè bisogna che tutto questo concorra a esprimere a che essa vuol ritrarre; idea che gli oggetti per sè stessi sem-impronta no di moralità. In tal modo l'umano spirito coglie na-lmente le analogie e le armonie misteriose, ma realissime, che ano tra i suoi movimenti e gli oggetti esteriori, e che l'arte a missione di ritrarre ed incarnare. Donde nasce egli che certe e son belle? Certo dalla facoltà che noi abbiamo di riferire ralmente ad esse un'idea della bellezza; imperocchè noi sen-che questa idea di bellezza, che ad esse riferiamo, è indipen-

dente dalla forma che l'esprime e di una natura diversa dalla sua. Ma come accade egli che queste idee immateriali della bellezza s'incarnino in un elemento sensibile, e ad un tempo ci vengano da esso e da sè stesse? Manifestamente è questo un mistero, il mistero dell'unione della materia con lo spirito e della loro reciproca azione. Ma come mai possono esprimersi l'uno l'altro? Di qual guisa può la materia fornire un'idea al nostro spirito immateriale? E come e perchè mai il nostro spirito immateriale ha bisogno, per entrare in relazione con un'idea, dell'intramezzo de'sensi? (TONNELLÉ, *Fragment sur l'art et la philosophie*, 2ᵉ edit., pag. 125, 130, 131, 132.) Il filosofo, che qui citiamo, ammettendo il fatto, dice essere impossibile d'intenderne il mistero; ma noi (prosegue l'egregio Prelato) non glielo consentiamo nel rigore della parola; da che la filosofia cristiana spiega il perchè ed il come di queste relazioni tra il mondo materiale e spirituale; non già che essa rimuova il velo del tutto, e ci apra interamente l'arcano; ma per lo meno insinua, fa presentire e dà all'intelligenza ed al cuore tanto che basti perchè aspettiamo tranquilli il gran giorno delle rivelazioni. » (*Le symbolisme, introd.*, Paris, 1870.) Il dotto Prelato aveva ragione, e lo mostra a soprabbondanza in questa sua operetta: primo, dilucidando le tre principali ragioni che egli assegna del simbolismo; vale a dire, che le visibili creature sono tanti segni esteriori del pensiero divino; che la verità non ci perviene, almeno il più delle volte, che per l'intramezzo de'sensi, essendo così richiesto dalla naturale costituzione dell'uomo; che Dio pose in noi le forme ideali della creazione; poi riferendo numerose testimonianze di illustri filosofi, di Padri, di Dottori e di celebri scrittori della Chiesa; e finalmente con profonda filosofia e larga erudizione ragionando del mistero delle favole e delle lingue. A questo lavoro dunque del dotto Prelato, non altrimenti che al suo *Christ de la tradition* (Paris, Victor Palmé, 1867) rimettiamo lo studioso: libri direi quasi necessari a chi voglia studiare di proposito nelle opere specialmente di San Bonaventura, e coglierne con lo scientifico il mistico senso profondissimo; senso mistico, ma non già inteso, lo ripetiamo, come se fosse l'opposto o la negazione della scienza (il quale misticismo fu sempre per noi inintelligibile); senso mistico, invece, che sia come la più alta e pura poesia, o meglio il più puro e spirituale riflesso della scienza, secondo che scrisse il Conti, di cui giova qui ripetere le belle parole: « Bonaventura commentò i libri delle Sentenze; i suoi commenti come quelli di Alessandro d'Ales e di Tommaso, sono di gran valore per la storia della filosofia e della teologia. Bonaventura pre-

Lombardo il calore de' Padri e l'altezza delle idee, che in
igono affetto. Alessandro, Alberto e Tommaso sono ragio-
rrati; la sublimità di questo è tutta mentale, benchè vi
gli affetti rattenuti dal sillogismo. Bonaventura lasciasi
na il cuore non gl'impedisce il ragionamento preciso, perchè
vanno d'accordo. I sillogizzanti congiungono la filosofia
ogia per modo di specolazione; così Bonaventura; ma più
ndimento di carità: e QUI È IL SUO MISTICISMO TEOLOGICO. »
della Filosofia, tom. II, lez. VI.)

GLI ANGELI

SOMMARIO

Il Teologo nello studio della creazione. — Gli Angeli, buoni e cattivi. — Alessandro d'Ales, San Tommaso e San Bonaventura. — Questioni fondamentali rispetto al mondo angelico, svolte da San Bonaventura. — Cioè, della possibilità degli Angeli. — Se la creazione dovesse comporsi di esseri spirituali, materiali e misti. — Se l'Angelo e l'anima umana differiscano di specie. — Come e in che cosa differiscano. — Importanza di tali questioni. — Che cosa è l'Angelo, e che cosa l'anima umana? — Altre profonde questioni trattate da San Bonaventura. — Che sia da dire della diversità di parere tra il nostro Santo Dottore e San Tommaso nel determinare la differenza personale e specifica degli Angeli. — La rivelazione ci attesta esplicitamente l'esistenza degli Angeli, a cui concordano le antiche tradizioni. — Se si possa dimostrare con la sola ragione la loro esistenza? — È ugualmente di fede che essi furono creati. — Questione tra gli Scotisti e i Tomisti circa il modo con cui si svolge la vita degli Angeli. — In qual modo gli Angeli intendano. — Come la loro conoscenza si distingua dalla divina e dalla umana. — Numero prodigioso di Angeli, che ci fa conoscere la rivelazione. — Bellezza ed importanza della dottrina teologica sopra gli Angeli. — Compendiosa notizia sopra gli Angeli di monsignor D'Acquisto.

I filosofi, pigliando a studiare l'opera maravigliosa della creazione, cominciano dal basso per levarsi in alto: al contrario i Teologi, la scienza dei quali comincia da Dio, detto della creazione in generale, trattano primamente dei puri spiriti, che la rivelazione ci fa conoscere, o come buoni o come malvagi; quelli, ministri di Dio *in bonum*, questi influenti nella storia del mondo per l'odio di cui divampano e la lotta che sostengono contro Dio.

Alessandro d'Ales, primo di tutti, poi San Tommaso e San Bonaventura, hanno bellamente ordinata questa trattazione; e de' nostri più recenti sono da consultare il Frassen e il Knoll. L'Ales vedemmo testè in quali e quante questioni dividesse l'argomento; San Bonaventura poi ne comincia la trattazione nella II questione della distinzione I del II libro delle Sentenze, articolo I, e la termina con la distinzione XI. Se già queste nostre note non fossero bastantemente lunghe, potremmo riferire di bellissimi tratti dall'uno e dall'altro; ma bisogna ristringerci, e rimettere lo studioso ai luoghi indicati.

Le prime e fondamentali questioni che ponevano gli Scolastici erano: « An a primo efficiente potuerit et debuerit esse rerum multiplicitas? » e: « An rerum universitas » si dovesse distinguere « in creaturam spiritualem, corporalem et ex utraque mediam? » come dice anche il nostro Frate Gherardo. Alle quali due questioni, il Dottor Serafico risponde così: alla prima, cioè; che senza dubbio dalla prima causa efficiente, ossia Dio, si poteva e si dovevano creare in moltiplicità le cose, perchè, « quanto substantia producens est melior, tanto magis est sui diffusiva; et quanto magis est sui diffusiva, tanto pluribus est nata se communicare; sed primum efficiens est optimum; ergo, etc. Item, quanto substantia spiritualior, tanto plurium est cognitiva: sed suprema substantia est spiritualissima; ergo multorum est cognitiva: sed non est cognitiva multorum praecedentium se, vel comitantium. Item, quanto substantia simplicior, tanto potentior; quia virtus quanto magis est unita, tanto magis infinita; sed quanto potentior, tanto in plura potest; ergo si substantia primi principii est simplicissima, ergo et potest et debet ad sui manifestationem producere multa, cum ipsa sit unica. Item, quanto causa prior, tanto universalior, unde prima causa est universalissima; et quanto universalior, tanto plurium principium; ergo cum principium productivum universi sit simpliciter primum, debuit ergo et potuit exire ab ipso multitudo rerum. » E spiega poi nella conclusione: « Ad quorum intelligentiam notandum est, quod si de principio intrinseco quaeratur unde veniat multitudo rerum, maxime secundum speciem; patet quod a forma. Si vero quaeratur, unde veniat multitudo formarum tamquam a principio effectivo extrinseco; patet quod ab efficiente uno. Sed qualiter potest venire multitudo a principio summe et perfectissime uno, difficile est intelligere. Et aliqui circa hoc erraverunt. Quidam enim dixerunt, quod quamvis unus esset rerum conditor, tamen multa et varia fecit propter multitudinem formarum idealium; sed illud improbatum est in primo libro, ubi ostenditur quod omnes illae unum sunt, nec est in Deo secundum rem alius numerus quam personarum. Aliqui vero dicere voluerunt, quod hoc erat propter multitudinem mediorum: Deus enim cum sit unus et summe simplex, intellexit se, et se intelligendo, et nihil aliud, produxit primam intelligentiam; et illa intelligentia intellexit se et Deum, et ideo produxit duo, scilicet aliam intelligentiam et orbem suum; et sic descendendo et multiplicando. Et ista opinio in lectione praecedenti est improbata; ubi ostenditur quod Deus immediate producit omnia. Tertii dixerunt, quod multitu[do] rerum erat a principio unico propter multitudinem et infinitatem r[...]

exionum, quibus divinus intellectus supra se reflectitur et intelligit e, et intelligit se intelligere; et sic usque ad infinitum. Sed illud ihil est. Primum, quia falsum est, quod in Deo sit multitudo reexionum, cum Deus sit suum intelligere. Item, ex hoc nunquam roveniret nisi diversitas secundum numerum: et ideo positio recta st, quod multitudo in rebus est ad principio uno, quia est primum rincipium unice unum. Quia enim est principium simpliciter primum, ideo foecundum et potens est foecunditate infinita et immensa. Si enim unitas, quae est prima in genere numeri, est principium a quo possunt infiniti numeri egredi, et punctus a quo nfinitae lineae; ergo qui est simpliciter primum, est ita potens, uia omnino immensum. Propter ergo immensitatem infinita potest; ed propter immensitatis manifestationem multa de thesauris suis rofert, non omnia, quia effectus non potest aequari virtuti ipsius ausae primae. Quia vero est unice unum, ideo simplicissimum, et piritualissimum, et perfectissimum. Et quia simplicissimum, maximae potentiae. Quia spiritualissimum, maximae sapientiae. Quia erfectissimum, est bonitatis summae. Quia maximae potentiae, multa potest; quia maximae sapientiae, multa novit; quia summae onitatis, multa vult producere et se communicare; et ideo a principio uno, quia primum et unum, exit multitudo. » (*Sent.* II, dist. I, art. II, art. I, quaest. 1.)

Circa la seconda questione: « An rerum universitas distinguatur riplici sectione, scilicet creatura spirituali, corporali et ex utraque media? » dice: « Decuit Deum ita res facere ut essent in manifestatione suae potentiae; sed potentia manifestatur in productione rerum multum distantium et in earum coniunctione; nam potentia anto virtuosior ostenditur quanto potest super magis distantia; ed prima et summa distantia est inter corporeum et incorporeum, uia primae differentiae generis sunt; ergo ad hoc quod divina otentia manifestetur plene, necesse fuit, substantiam spiritualem roducere, et rursus productas unire. Item, decuit Deum ita res roducere ut manifestaretur eius sapientia: sed sapientia artificis manifestatur in ordinis perfectione: omnis autem ordo habet de neessitate et summum et medium et infimum. Si ergo infimum est atura corporalis, summum natura spiritualis, medium composita x utraque; nisi haec omnia fecisset, non ostenderetur perfecte Dei apientia; oportuit igitur haec omnia fieri. Unde Augustinus: II *Confes.*) Duo fecisti, Domine; unum prope te; aliud prope nihil. tem, Deum decuit sic res producere, ut manifestaretur eius bonias; sed bonitas consistit in diffusione et communicatione sui in

alterum; si ergo sua bonitas consistit in communicatione act
bilissimi, qui est vivere et intelligere, decuit ut non tantum
alii potentiam vivendi et intelligendi; sed et potentiam ali
municandi. Si ergo vivens et intelligens est substantia spir
quod autem vivificatur et per intellectum perficitur est
ergo ad perfectam bonitatis manifestationem necesse fuit fie
stantiam spiritualem et corporalem; sed hoc non perfecte
starent nisi una alteri communicaret; et hoc non potest e
per unionem; ergo necesse fuit facere compositam ex utraque
hoc non solum videtur ratione theologica, sed et philosophic
si est ponere unam differentiam contrarietatis, et alteram;
corporale, et spirituale; et si ponere est extrema componibili
et medium. » E conchiude: « Dicendum quod ad perfection
versi hoc triplex genus substantiae requiritur et hoc prop
plicem perfectionem universi, quae attenditur in amplitudin
tus, in sufficientia ordinis, in influentia bonitatis, in quibus
exprimitur eadem triplex perfectio, videlicet sapientiae, p
et bonitatis. » (*Sent.* II, dist. I, art. I, quaest. 2.)

Non sono meno interessanti le due questioni appress
Angelus praestantior sit homine? An Angelus et anima d
specie? » Le quali risolve, la prima, dicendo che l'uomo « in
libus impar est Angelis, at in fine, scilicet in beatitudine.
Cum quaeritur de ordine spiritus rationalis sive uniti ad s
angelicum, vel separatum, de duplici ordine potest intelligi;
ordine quantum ad finem; aut quantum ad naturae dignit
quantum ad finem, sic dico quod sunt pares; nam ad
finem, scilicet ad aeternam beatitudinem immediate ordina
eadem est mensura hominis, quae et Angeli; nec homo prop
gelum, nec Angelus propter hominem. Tamen sicut lex c
facit in membris corporalibus et concivibus civitatis, quod
membrum supplet indigentiam alterius, ut patet, quia ocul
sibi viam et pedi, et pes fert se ipsum et oculum; et in civi
renae civitatis similiter contingit; similiter intelligendum es
mine et Angelo, qui sunt cives civitatis supernae: nam hom
habilitatem ad labendum frequenter, et possibilitatem a
gendum; Angelus vero stans, perpetuitatem in stando et
impossibilitatem in resurgendo. Ideo Angelus stans, suste
minem sive infirmitatem humanam, et homo resurgens rep
nam angelicam. Ideo quodammodo Angelus propter homi
quodammodo homo propter Angelum; et ideo in hoc ordi
sunt. Si autem loquamur de ordine, quantum ad naturae dig

dicendum quod, simpliciter loquendo, Angelus est creatura superior homine. Natura enim angelica, sicut patet ex multis Scripturae locis, nobilior est humana, et in superiori gradu consistit. » (*Ibid.* art. II, quaest. 2.)

Ma l'Angelo e l'uomo differiscono tra loro? E se sì, come e in che cosa differiscono? « Differunt quidem (risponde il Santo Dottore); tametsi anima humana forma potius speciei, quam species dici debet. Ad quorum intelligentiam notandum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam namque dicere voluerunt, quod quaestio ista nulla est. Cum quaeritur utrum aliqua differant specie, supponitur quod utrumque sit in genere ut species; et quoniam anima non est species, sed speciei pars, nec est in genere secundum rectam lineam, ut species vel individuum, sed a latere, vel magis per reductionem sicut principium; ideo dicunt quod quaestio ista nulla est, cum anima non sit species. Sed haec responsio potius est evasio ad hominem, quam solutio ad rem. Nam adhuc restat quaestio; cum anima sit substantia et forma substantialis, vel habens formam substantialem, in qua omnes animae conveniunt; adhuc restat quaestio, utrum in eadem conveniant anima et Angelus, an sit ibi solum differentia accidentalis. Praeterea, anima separata spiritus est et substantia, prout est res per se existens et per se substans accidentibus, et secundum sui mutationem susceptibilis contrariorum; ergo proprie est substantia, et recte in genere substantiae, sicut substantia prima et Angelus similiter constat. Si ergo de omnibus primis substantiis rationabiliter contingit quaerere, utrum specie conveniant vel differant; patet quod quaestio est bona et recta, et responsio est fuga. Secunda vero positio est, quod anima et Angelus, si consideratur anima ut spiritus, est eadem specie cum Angelo; sed differt in hoc, quod animarum ad animas est aliqua validior similitudo, sicut aqua eadem aquae dicitur esse. Et ratio quae movet eos est propter convenientiam in optimo et nobilissimo esse suo. Sed haec positio communiter non tenetur, quia planum est, hominem et Angelum non solum specie, sed etiam genere differre; ergo et perfectio sive forma dans speciem homini, ab Angelo differt. Haec autem est anima; ergo differt specie ab Angelo. Tertia positio est, quod Angelus et anima specie differant: quae sit autem ista differentia, quaeretur iam. Nunc autem iuxta communem positionem omnium tenendum est, quod essentialiter differant et in genere et in specie..., eo modo quo licet dicere animam rationalem esse speciem; nam proprie loquendo, potius est forma speciei, sive pars formalis quam species: extenso tamen nomine potest species appellari. » (*Ibid.* art. III, quaest. 1.)

Ma in che consiste cotesta differenza specifica, e come possiamo noi conoscerla? « Dicendum (risponde il Dottor Serafico) quod circa hoc triplex est modus dicendi. Quidam enim conati sunt assignare differentiam specificam Angeli et animae per comparationem ad Deum, et ratio quae movit eos haec fuit. Quia differentia ultimo completiva penes id quod est in re nobilius debet accipi, et ideo voluerunt dicere quod anima et Angelus differunt, quia Angelus habet intellectum deiformem, ut vult Dionisius (*De divinis nominibus*, VII): unde habet sibi species innatas et videt aspectu simplici; sed anima habet intellectum potentialem, sive collativum et inquisitivum, et hoc per naturam, quidquid sit de gloria. Sed iste modus assignandi differentiam non videtur esse omnino conveniens: primo quia differentiae rerum accipiuntur secundum comparationem rerum quam habent inter se, non in relatione ad Deum, respectu cuius potius conveniunt. Amplius, deiformitas intellectus respicit potentiam intellectivam; nos autem quaerimus de differentia essentiarum, non de differentia potentiarum. Postremo, quod obtinetur per gratiam, non est contra naturam institutam; sed deiformitatem acquirit intellectus per gloriam: ergo haec differentia intellectui humano non est aliena; ergo per hanc non differt Angelus ab anima. Et quod plus est, anima separata modum intelligendi habet quem habet Angelus; et anima Adae habuit species innatas ut habet Angelus; et hoc totum quod accidentale vis dicere. Ergo penes hoc essentialis differentia non debet sumi. Alii vero fuerunt qui conati sunt differentiam invenire secundum comparationem rerum ad invicem, et quia non potuerunt invenire actus differentes formaliter, per quos venirent in cognitionem diversarum differentiarum, sed invenerunt actus differentes gradu et dignitate; dixerunt quod anima et Angelus differunt specie propter maiorem excessum in simplicitate et bonitate naturae. Et iste excessus in essentialibus variat speciem, quando excessus ille exit limitem speciei debitum; sicut calidum in quarto gradu est alterius speciei quam calidum in primo: sic dicunt esse in proposito. Sed hoc valde dubium est, quod Angelus tantum excedat animam, quod ex ipso excessu differentia specierum fiat; cum optima anima, scilicet Christi, nobilissima sit creatura, nec exeat speciem humanam. Et praeterea, esto quod esset ibi excessus, penes ipsum non debet sumi differentia specifica, quia potius videtur consequi differentiam specificam quam e converso; potius enim res diversarum bonitatum gradum habent in nobilitate propter naturas diversas specierum, quae sunt natae capere plus et minus, quam e converso. Et iterum haec differentia valde generalis et transcendens

esse videtur: quia si ita potest accipi hic, pari ratione ubique. Et ideo tertius est hic modus dicendi, quem probabiliorem aestimo, qui sumitur per comparationem animae rationalis ad corpus humanum, ex qua parte innotescit nobis anima, non solum secundum accidentia, sed et secundum substantiam et naturam: et non solum secundum id quod indignitatis est, sed et secundum id quod nobilitatis. Hoc enim quod est animam uniri corpori humano, sive vivificare corpus humanum non dicit actum accidentalem, nec dicit actum ignobilem; non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis; non ignobilem, quia ratione illius est anima nobilissima forma omnium, et in anima stat appetitus totius naturae. Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur, nec natum est compleri, nisi nobilissima forma, sive natura. Illud ergo quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essentiale respiciens, quod est nobilissimum in anima; et ita penes illud recte sumitur specifica differentia secundum quam differt anima a natura angelica. » (*Sent.* II, dist. I, art. III, quaest. 2.)

Non diremo che sieno questioni inutili queste, nè anche oggidì: anzi, l'importanza che hanno in sè stesse per acquistare una chiara ed esatta conoscenza del mondo degli spiriti e delle relazioni che passano o possono passare tra noi ed essi; l'importanza, dico, che ha questo argomento in sè stesso, è ora cresciuta per l'abuso che si fa della dottrina circa gli spiriti, spargendo errori d'ogni maniera, in danno e distruzione della dottrina cattolica, onde molti sedotti perdono la fede e si abbandonano a sacrileghe superstizioni.

Che cosa dunque è l'Angelo? « Angelus (sono sempre parole di San Bonaventura) a Damasceno definitur quantum ad substantiam cum dicit: *Angelus est substantia incorporea:* quantum ad virtutem cum dicit: *intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera.* Ubi tangitur triplex virtus angelica, scilicet cognitiva, cum dicit: *intellectualis;* operativa, cum dicit: *semper mobilis,* quia infaticabiliter operatur; imperativa, cum dicit: *arbitrio libera.* Operatio tangitur, cum dicitur: *Deo serviens;* duratio, cum dicitur: *gratia, non natura, immortalitatem suscipiens.* » (*Centiloq.* p. III, sect. 16.) Definizione riferita alla lettera dal nostro Frate Gherardo. E l'anima che cos'è? « Anima (dice San Bonaventura) est substantia spiritualis, corpori, ut forma rectrix et vivificatrix, accommodata, et ad aeternam beatitudinem principaliter ordinata. » *(Decl. term. theol.)* Ecco dunque due sostanze spirituali, l'una supposto o persona in sè stessa, come spirito; l'altra destinata a diventar supposto o per-

sona unita al corpo, donde procede la specifica loro differenza: ma ambedue creature immediate a Dio, e da Dio immediatamente create, ambedue fatte ad immagine di Dio, e a lui somiglianti; tra le quali, per ragione stessa della loro natura, si vede che deve correre scambievolezza di uffici, corrispondenza di operazioni e comunanza di sorti. L'Angelo è forse la cima della creazione divina: l'uomo il centro, a cui si annoda e in cui si assomma ed identifica tutta la creazione inferiore per essere ricondotta al suo principio che è Dio. E l'Angelo e l'anima, forniti egualmente d'intelligenza e di amore, è chiaro che per natura tendono l'una come l'altro ad abbracciare Dio e possederlo: ma l'Angelo, spirito completo in sè stesso, senza dipendenza dalla materia, deve ciò compiere in un attimo, percorrendo, in meno che nol si dica, una via incommensurabile e dilatandosi senza confini; a guisa di una fiamma, che nell'accendersi spande improvvisamente per tutto la sua luce: per contrario, l'anima creata ad essere unita al corpo e a formar con esso la sua persona, nell'atto di stendersi verso il suo principio, è costretta ad abbracciare anche la creatura inferiore; onde avviene che nel prodursi in immagine, si trovi e si vegga nell'immagine sua, non puro spirito, sibbene alla natura inferiore legata. E da ciò apparisce la profondità della dottrina di Bonaventura, che pone la specifica differenza dell'anima dall'Angelo nell'essere quella destinata per natura ad unirsi al corpo; questo, no: « In hoc distat Angelus ab anima humana; quod haec inclinationem ad corpus habet, ille vero minime. » *(Loc. cit.)*

Mi passo qui di tutte le altre numerose ed importantissime ricerche, nelle quali il Santo Dottore svolge sotto tutti gli aspetti ed esaurisce l'argomento. Basterà riferire i titoli di alcune. Per esempio: « An spiritualia habeant propriam mensuram? » Profondissima questione, che strettamente si connette a quelle difficilissime circa la natura dello spazio e del tempo. (*Sent.* lib. II, dist. II, part. I, quaest. 1.) Del luogo, in cui, secondo il nostro modo d'intendere, gli Angeli vennero creati. (*Ibid.* part. II, art. II, quaest. 1.) Di che consti la loro essenza, e se « differant » soltanto « personaliter, » ossia di numero, od anche di specie. (*Ibid.* dist. III, art. II, quaest. I.) Come avvenga la loro individuazione; questione che estende anche a tutte le altre create cose, stabilendo e dimostrando con profondissima dottrina, che « principium individuationis, tum in Angelis, tum in creaturis reliquis, est coniunctio materiae cum forma: siquidem quod res sit haec, a materia habet, quod vere sit aliquid, a forma. Singularitas autem rerum a coniunctione principiorum est. » (*Ibid.*

rt. II, quaest. 3.) Della quale dottrina del Santo noi facemmo una arga esposizione nel nostro lavoro sopra la sua filosofia. (*Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche del Serafico Dottore*, ecc. ap. XV e XVI.) E seguita dipoi fino a tutta la distinzione XI inlusive. Dirò qualcosa della diversità di parere che è tra lui e an Tommaso circa il modo di determinare la differenza personale specifica degli Angeli.

Che tra gli Angeli sia da ammettere una differenza ipostatica, o ersonale, di questo non è questione. San Tommaso, tenendo che ssi sieno pure forme, ammette questa loro differenza ipostatica, personale, nelle specie; sicchè ogni Angelo sia da per sè una pecie. Al contrario San Bonaventura, tenendo che essi si componano di materia e di forma, ne conchiude che varie siano le loro pecie, e che ciascuna comprenda un numero più o meno grande i Angeli che all'una o all'altra appartengono. (*Sent.* lib. II, ist. III, art. II, quaest. 1, 2, 3.) Ma non solo in questo discordano due Dottori, si ancora nel determinarne la differenza specifica. La ossibilità di una differenza di specie tra gli Angeli non solamente on ha nulla di strano, ma è comunemente ammessa, nel senso che ossiamo benissimo concepire differenti modi nella loro perfezione, anto accidentale quanto sostanziale: la quale così intesa, porge aggiore analogia co'differenti gradi della luce sensibile, con le diferenti sue forme, e co'suoi colori. Dove, senza una diversità moltelice, non vediamo quale somiglianza avrebbe il mondo angelico col ondo fisico, nè sappiamo inoltre come si potrebbe spiegare la difrenza che esiste di fatto tra i vari ordini e cori degli Angeli. Più, ovendo essi, in quanto puri spiriti, agire sempre con tutta l'eneria della loro natura, se non fosse in essi alcuna sostanziale diffeenza, non torna agevole capire come vi potessero essere diversi radi di perfezione accidentale.

Ma da dove si deve ripetere cotesta specifica loro differenza? er San Tommaso, qualunque minima differenza di perfezione tra uno e l'altro, ne fa tante specie: e siccome tutti differiscono l'uno ll'altro, tutti e ciascuno essendo tante pure forme; quindi ogni ngelo è una specie da sè stesso. (*Sum.* par. I, quaest. L, art. 4.) an Bonaventura, al contrario, ricordando l'antico assioma, che *mais et minus non diversificant speciem*, richiede alla specificaone degli Angeli un ufficio, od un ministero diverso. « Non vitur rationabile, (egli dice) in spiritibus, ut nullus communicet m alio in natura spirituali et specifica: sicut enim innotescit r Scripturam, multi Angeli ad idem officium ordinantur, et com-

munem videntur habere operationem eamdem. Nobis etiam nec per Scripturam, nec per dicta Sanctorum, nec per officia innotescit tanta diversitas: ideo non videtur nisi praesumptio hoc dicere, maxime cum non appareat in promptu aliqua ratio cogens. Alia est positio sobria et catholica, quod in Angelis est ponere distinctionem quantum ad personalitatem tantummodo, aut in omnibus, aut in aliquibus; et concedendae sunt rationes ad hoc inductae, tum ex parte ministerii, tum ex parte assimilationis ad Deum, tum ex parte assimilationis mutuae. » (*Sent.* lib. II, dist. III, art. II, quaest. I.) Lo stesso ha l'Ales; il quale a provare la differenza specifica degli Angeli, si riporta alla differenza de' loro uffici, dicendo: « Praeterea, ordines (angelici) distinguuntur secundum officia: officia autem sunt differentia genere vel specie. Ergo et Angeli. » (*Sum.* par. II, quaest. XX, memb. 6.) Le due questioni sono sottili e difficilissime: la generalità tenne per i nostri due Dottori.

L'esistenza degli Angeli è di fede; imperocchè, come dice San Gregorio Magno: « Esse Angelos, omnes pene sacri eloquii paginae testantur. » Dagli Atti Apostolici poi sappiamo, che la negavano i Sadducei, unitamente alla generale risurrezione. (*Act.* XIII, 8.) Vero è che Mosè non ne parla nel principio della Genesi, perchè non entravano nel suo disegno, che era di descrivere l'origine del mondo visibile e dell'uomo, che da Dio vi era stato costituito re e signore; ma per comune sentenza di tutti i Santi Padri e teologi gli Angeli furono compresi nella creazione generale del cielo e della terra. Tutta la Scrittura poi parla continuamente degli angelici spiriti, e n'era anche un'antichissima tradizione appresso i popoli pagani. « Traditum est a primis et veteribus (scriveva Aristotele), atque in speciem fabulae relictum posterioribus, quod dii sunt isti (qui nempe orbem movent), et quod divina vis ambit omnem naturam. Reliqua autem fabulose addita sunt ad persuasionem multitudinis et prout leges et utilitas postulabant. Humanam enim figuram iis tribuunt, similesque eos dicunt esse aliquibus ex aliis animalibus, et caetera in eis ponunt quae cum his sunt consentanea. Quorum si quis secernens hoc unum, quod primo dictum est, accipiat, nimirum primas substantias esse deos, id divine dictum arbitrari poterit, et dum, ut est rerum natura, quaevis ars et scientia multoties quoad eius fieri invenitur et rursus interit, has opiniones illorum veterum tanquam reliquias permansisse incolumes usque adhuc. Haec igitur patria opinio, quam primi tradiderunt, eousque nobis tantum manifesta est. » (*De mundo*, cap. VI.)

Si cerca se l'esistenza degli Angeli possa dimostrarsi con la sola

ragione? Certo vi sono degli argomenti di convenienza *a priori*, per mostrare che cotesti esseri puramente spirituali corrispondono ai fini della creazione, la quale ha per oggetto l'imitazione e la manifestazione perfetta di Dio nel mondo; tema, come vedemmo, sì profondamente discusso da San Bonaventura; ma *a posteriori*, benchè si possa provare che vi sono degli esseri personali ed invisibili fuori di Dio, non è evidente che i fenomeni dai quali si argomenta la loro esistenza, non possano provenire dalle anime dei defunti. Tuttavia l'esistenza degli Angeli non è una verità assolutamente soprarazionale e soprannaturale; ma soltanto rispetto all'uomo e alla sua ragione. Su questo argomento è da leggere il bellissimo capitolo XIX *Dell'armonia delle cose*, libri cinque di Augusto Conti, vol. 2; Firenze, 1878.

Egualmente è verità di fede, che gli Angeli vengono da Dio per creazione immediata, e che non furono creati *ab aeterno*, ma in tempore. Dottrina poi certa, quantunque non direttamente definita dalla Chiesa, è che essi sono affatto incorporei ed in tutta la loro sussistenza puri spiriti, e perciò assolutamente agli occhi nostri invisibili, se non piglino un corpo apparente con cui manifestarsi. Essi sono adunque fisicamente semplici, non già metafisicamente; il che non conviene che a Dio. Sono finiti e limitati sia nella loro sostanziale perfezione, sia in quella che possono acquistare; e nello stesso tempo sono immortali: non già che questa immortalità loro appartenga per essenza, ma in quanto essa è conforme e richiesta dalla loro natura; il che fu dono di Dio. Essendo gli Angeli puri spiriti, la loro vita si distingue da quella delle anime destinate a congiungersi ai corpi, in quanto che è una vita puramente intellettuale. E il loro intelletto è quindi essenzialmente più perfetto del nostro ed essenzialmente men perfetto del divino. Lo stesso si dica della loro volontà, e della libertà morale. Sono da vedere su questo particolare tutte le questioni della distinzione III del secondo libro delle Sentenze di San Bonaventura.

Un'assai viva quistione nacque fra i Tomisti e gli Scotisti circa il modo con cui si svolge la vita degli Angeli, in quanto consiste nell'esercizio della natura che ricevettero nell'essere creati. Secondo i Tomisti, essi dal primo momento della loro creazione sarebbero stati così costituiti, da non aver più bisogno per l'aggrandimento di sè stessi dell'influenza esteriore delle creature; la quale sarebbero anche incapaci di ricevere, avendo avuto fin dal primo istante tutto ciò che costituisce la vita perfetta e beata. Al contrario, sostenevano gli Scotisti, che la vita dell'Angelo si svolga allo stesso modo che

quella dell'uomo, e che non addiventi perfetta e felice se non per l'influenza esteriore delle altre creature e per gli sforzi che deve fare per arrivarvi. Nella prima, senza dubbio s'intende meglio come gli Angeli tengano un posto medio tra la vita divina ed umana; ma parrebbe che gli avvicinasse di troppo a Dio: più chiara è la seconda e di più agevole intelligenza. La prima fu già di Sant'Agostino, dove scrisse: « Creatura ergo spiritualis et intellectualis perfecta et beata, qualis Angelorum est, sicut dixi, quantum attinet ad seipsam, quo sapiens ac beata sit, nonnisi intrinsecus adiuvatur aeternitate, veritate, charitate Creatoris. Extrinsecus vero si adiuvari dicenda est, eo fortasse solo adiuvatur, quod se invicem vident et de sua societate gaudent in Deo, et quod, perspectis etiam in eis ipsis omnibus creaturis, undique gratias agit laudatque Creatorem. Quod autem attinet ad creaturae angelicae actionem, per quam universarum rerum generibus, maximeque humano, providentia Dei prospicitur, ipsa extrinsecus adiuvat et per illa visa, quae similia sunt corporalibus, et per ipsa corpora, quae angelicae subiacent potestati. » (*De Gen. ad lit.* lib. VIII, cap. XXV, n. 17.)

Accenneremo qui brevemente qualcosa sopra l'intelligenza angelica. Qual'è l'oggetto della conoscenza degli Angeli? Quale rapporto esiste tra la loro conoscenza e le cose conosciute? E in qual modo essi conoscono? L'oggetto specifico ed immediato della naturale conoscenza degli Angeli è la natura di tutti gli esseri creati e specialmente delle cose puramente spirituali ed intelligibili. L'Angelo vede cotesta natura in sè stessa, onde conosce tutto ciò che le cose create contengono, e conosce Dio in sè stesso; a differenza dello spirito umano, che naturalmente non conosce altro che l'essenza delle cose sensibili e soltanto per mezzo de'fenomeni; nè conosce sè stesso se non per modo riflesso, cioè per le sue operazioni. L'Angelo al contrario, essendo un puro spirito, conosce la propria natura in sè stessa, e le altre sostanze spirituali come conosce sè medesimo. Ora chi conosce il più, deve conoscere con la stessa perfezione il meno; e per conseguenza debbono gli Angeli conoscere medesimamente la natura delle cose materiali. In quanto al legame che passa tra il conoscente e l'oggetto conosciuto, l'intelligenza dell'Angelo è feconda in sè stessa, e può rappresentare a sè e conoscere direttamente la propria sostanza; in quanto poi alle cose create che sono fuori dell'Angelo, egli deve riceverne il germe di fuori, non per una influenza od impressione degli oggetti, ma per una diretta influenza o impressione delle idee divine. Essendo p l'Angelo una sostanza finita, essenzialmente distinta dall'intellige

ina, non basta a rappresentarsi tutti gli oggetti di un medesimo nere, d'una medesima specie, e tutte le individualità che in sè mprendono, e molto meno può rappresentarsele con la perfezione e essenzialmente a Dio appartiene. Adunque, tutte le idee degli ngeli dipendendo esclusivamente dalla influenza di Dio immeata, ne segue che furono ad essi infuse fin dal primo istante della ro creazione, quantunque l'intuizione della realtà delle medesime n possa cominciare che dal momento che esse si effettuano. Questa chezza d'idee comprende per estensione l'universalità degli esri, essendo l'Angelo capace di tale conoscenza, e avendo Dio tto l'universo perchè fosse conosciuto dalle creature puramente irituali a manifestazione della sua gloria. Che le cose materiali n possano produrre una vera impressione sopra i puri spiriti, è cile a capire. Più difficile ad intendere è, che sia lo stesso degli ggetti spirituali. Gli Scotisti dicono di sì rispetto agli uni e agli tri, e non senza ragione, se è vero che tutta la scienza che posggono gli Angeli degli oggetti reali, ha il carattere dello sperinto, o di percezione d'una realtà indipendente dal soggetto coscente, non solo per ciò che concerne la contingenza dell'oggetto, a anche la sua origine. Sicchè bisogna concepirla come una derminazione della conoscenza mediante un oggetto esterno. Di uesta sentenza è anche il Conti, dove, filosofando, parla del modo n cui gli spiriti puri, ossia gli Angeli, attuano la loro conoscenza, lativa a sè stessi, a Dio e all'universo. (*Armonia delle cose*, l. II, cap. 33.)

La cognizione degli Angeli, sia che si riguardi nella loro facoltà noscente, sia nel modo con cui attingono le conoscibili cose, è gomento di speculazione difficilissima, in cui non c'inoltriamo di ntaggio. Gioverà leggere le questioni XXIII e XXIV della seconda arte della Somma dell'Ales: « De potentia cognitiva Angelorum; » « De differentiis conoscibilium ab Angelo; » e quelle di San Bonantura: « An Angelus, quaecumque cognoscit, per species innatas gnoscat? » (*Sent.* lib. II, dist. III, part. II, art. II, quaest. 1.) E, « An Angeli in ipsa creatione matutinam cognitionem habuerint? » (*Ibid.* dist. IV, art. III, quaest. 1.) Di tutti gli Scolastici essi sono più chiari in questa astrusissima materia. Ne diamo per saggio conclusione della seconda suddetta di San Bonaventura.

La questione che fa è questa: « An Angeli in ipsa creatione atutinam cognitionem habuerint? » Di cui dà la soluzione seguente, anche chiarisce quale probabilmente sia stata l'opinione di Agostino, intorno alla quale sono pareri diversi. « Dicendum

quod circa hoc diversae sunt positiones, quae consurg
sificatione verborum Augustini in hac materia. Quidam
dentes ad verba Augustini (*Gen. ad lit.*), dicunt
quaeritur utrum Angeli a principio suae creationis
habuerint matutinam, facienda est vis; aut enim quaer
bus, aut de aliquibus. Si de omnibus; sic responder
omnes habuerunt. Lucifer enim nunquam habuit cog
tutinam, quia nunquam divinam lucem vidit in se
antecedentibus monstratum est. Si autem quaeratur
sic dicunt quod habuerunt, quia simul tempore sunt
Deum per gloriam conversi, et in eodem instanti su
a tenebris divisi; et in eodem instanti res omnes cog
cundum suum ordinem et connexionem, et hoc in ipso
res, etsi in eodem instanti et simul cum Angelis fuer
tamen Angelorum conditione et ipsorum ad Deum con
posteriores natura et dignitate, et ideo dicitur quod An
cognoverunt res faciendas, et illud expresse videntur
Augustini in quarto libro super *Genesim ad literam*
Sed quoniam Augustinus (II *De civitate Dei*) exp
sentire contrarium: ibi enim dicitur quod fuerit mor
tionem et lapsum, et quod ante lapsum nec boni pra
beatitudinis, nec mali miseriae; nec illi lux, nec illi te
ideo ne sibi contradicere videantur, distinguunt aliqui
matutinam dupliciter. Cognitionem enim matutinam v
nus cognitionem in Verbo. In Verbo autem duplici
cognoscere. Uno modo perfecte, scilicet speculando e
ipsum Verbum et in ipso alia: et haec cognitio facit
modo suscipiendo illuminationem a Verbo, et in illa su
gnoscendo alia; et haec cognitio fuit Angelis innata,
eis Deus omnium species, et lumen super mentes An
pandit, quo cognoscerent facta et facienda. Et haec cogn
est, de qua loquitur Augustinus super *Genesim ad lite*
fuit in Angelis. Et per hoc solvunt contrarietatem a
partem. Hanc etiam dicunt in daemonibus remansisse
ratam propter culpam; ideo non matutinam esse dicend
distinguunt in cognitione; ita etiam distinguunt et i
tenebris. Quod scilicet uno modo dicuntur Angeli lux
diationem ab illa superna luce procedentem secundum
turae, per quam cognoscunt res in proprio genere, cog
dicitur vespertina, et referunt ad Deum et sic dicitur
tenebra per oppositum dicitur ignorantia, quae ab Angeli

ntur repleti fuisse sapientia. Alio modo dicitur lux ipse
ropter irradiationem procedentem a summa luce, proce-
cundum plenitudinem gratiae consummatae, sive gloriae,
tur Angeli illuminati ut beate sapienterque viverent; et
tu dicitur matutina cognitio proprie, quae nunquam fuit,
igelis beatis; et sic diversis modis loquitur Augustinus. Ex
rationes ad utramque partem. Quia rationes ad primam
ntelliguntur de cognitione matutina large dicta, scilicet
do. Rationes vero ad oppositum intelliguntur de cognitione
proprie dicta, quae scilicet est per gloriam; et hoc curialius
, quam dicere quod Augustinus dicat contraria; et tam-
abilis modo dicat hoc, modo contrarium. Nisi enim distin-
iod dicitur super *Genesim*, recte videtur contrariari ei
tur II *De civitate Dei*. Quidquid autem sit de opinione
in productione rerum, ita determinatur. Quia licet cum
tis contradicere videatur, non est tamen credendum, quod
mo sibi contradicat, maxime in his quae non retractat.
alitercumque intelligantur verba eius, magis standum est
dicuntur in libro *De civitate Dei*, ubi loquitur asserendo,
er *Genesim ad literam* ubi ipsemet protestatur se loqui
. Cum igitur ibi dicat quod in Angelo mora fuit inter
n et lapsum, ac per hoc inter glorificationem et creationem,
matutina proprie sit gloriosa, tenendum est quod illam
runt a sui conditione. » (*Sent.* lib. II, dist. IV, art. I,

Inoltre crediamo utile riferire il seguente tratto circa il
l'Angelo conosce i singolari: « Deus in Angelis concreavit
iversales omnium fiendarum rerum et per illas certum est
st omnia universalia cognoscere: potest etiam singularia,
si componat ad invicem; ut patet. Si ego habeo penes me
gurae, speciem hominis, speciem coloris et temporis, et
ad invicem, sine nova receptione speciei cognoscam in-
ut in propria natura; sed quia talis compositio, nisi esset
certitudinem et correspondentiam ad ipsam rem, esset
eceptio; ideo Angelus huiusmodi individua et singularia
scit, nisi dirigat aspectum supra ipsum cognoscibile, et
illud quod est in re componat speciem in se. » (*Sent.*
t. III, art. II, quaest. 1.)

timo, relativamente al modo di conoscere degli Angeli,
tto della loro conoscenza, sono da notare i tre punti se-
che a differenza di quello che avviene nell'umano spirito,
, così come in Dio, è sempre una conoscenza attuale, o

almeno un'attuale visione della propria sostanza; ma, all'opposto di Dio, esso non conosce sempre attualmente tutto ciò di cui ha abituale cognizione, e può da un pensiero passare ad un altro. Donde segue che l'Angelo può conoscere assai più cose dell'uomo nel medesimo istante, ma non tutto; soggetto anch'esso alla legge, che ciò che vien conosciuto nel medesimo istante, dev'essere compreso in una sola immagine: ma un'immagine che abbracci tutto, anche ristringendola alle sole cose create, non è concepibile che in un essere infinito. Tutte le verità, che sono necessariamente tra sè connesse, e l'una serve al conoscimento dell'altra, sono talmente presenti al guardo dell'Angelo, che le vede di un solo atto: nè è in necessità, come l'umana ragione, di dedurle successivamente l'una dall'altra, o passare dall'una all'altra. L'Angelo comprende d'un solo sguardo tutti gli attributi che appartengono ad un medesimo soggetto, nè ha bisogno, come noi, di formare il suo giudizio per via di composizione o di divisione. Infine, per ragione del suo carattere intuitivo, l'intelligenza angelica è talmente piena di luce, che nella sua sfera naturale non può pigliare errore, come non può pigliarne l'uomo nelle immediate sue percezioni, e molto meno Iddio in tutto ciò che è verità, che è lui stesso. E nè anche possono pigliare errore circa le cose che sono fuori della naturale loro sfera gli Angeli buoni; soltanto possono essere incerti, astenendosi dal giudicare: il contrario accade negli Angeli cattivi, perchè giudicano temerariamente. La conoscenza degli Angeli è comprensiva e completa soltanto rispetto alle creature che sono sotto di loro, non già rispetto agli Angeli superiori, perchè la realtà oggettiva superiore al soggetto conoscente, lo innalza ad una superiore comprensione. Finalmente la chiarezza e l'intuizione della conoscenza angelica in atto non variano punto, o che l'oggetto a cui si riferiscono sia lontano, o sia assente, purchè non ecceda la propria sfera. E vuol dire ch'essi possono vedere il passato come il presente, ma mai il futuro, solamente a Dio conosciuto.

La conoscenza angelica poi si distingue dalla divina, e combina con l'umana, in quanto che neppur essa *attingit* immediatamente Iddio in sè stesso, ma soltanto per mezzo della creazione. Essa peraltro è di gran lunga più perfetta della nostra. È più compiuta e più profonda obbiettivamente: 1°, perchè gli Angeli conoscono le creature non solamente pe'loro fenomeni, ma direttamente nella loro natura e sostanza; e con ciò conoscono d'un modo diretto anche Dio in virtù d'un primo e profondo effetto della sua onnipotenza e l'attingono come l'essere primitivo, ossia l'essere in sè, d'una ma

niera assai più perfetta della nostra; 2°, perchè attingono con uno sguardo diretto non solamente le sostanze materiali, ma la propria semplice sostanza e tutte le áltre sostanze spirituali; e con ciò acquistano un'immagine più compiuta e più pura della natura divina. Dalla parte poi del soggetto, questa conoscenza è più intima e spontanea che in noi, sostenuta da una presenza di Dio in essi più intima ed immediata; onde l'Angelo non solamente sa che la sua facoltà di conoscere, il suo occhio spirituale, e la sua potenza visiva, sono il prodotto di una intelligenza superiore, ossia di Dio creatore; ma sa, inoltre, che egli riceve immediatamente, per un'impressione e per un riflesso delle idee divine, tutto quello che empie e feconda il suo sguardo, e sopra tutto la sua sostanza e i germi delle idee innate che possiede. Non vede dunque Dio in sè a quel modo soltanto che si vedrebbe un oggetto dentro uno specchio; ma lo vede a quel modo che si vede un oggetto sensibile per la luce con cui colpisce l'occhio direttamente. Formalmente la conoscenza che ha di Dio l'Angelo, è più ferma e semplice, più certa e sicura della nostra, somigliando molto ad una intuizione o comprensione; perocchè essa è inchiusa come una necessaria conseguenza nel conoscimento che egli ha di ciascuna creatura, e sopra tutto di sè stesso, formando con questo conoscimento un atto solo: la ragione è che questo conoscimento riferisce necessariamente e direttamente tutti gli oggetti alla verità eterna come a proprio centro, nè ammette dubbi od errori; e che per esso l'Angelo vede Dio allo stesso modo che noi vediamo le cose ne'loro fenomeni sensibili, e lo conosce sotto tutti i rapporti pe'quali può essere conosciuto nella creazione.

Da questi accennamenti ognun vede che molto spirituale ed anche difficile è la scienza della teologia sopra gli Angeli; ma certo è che essa sparge una luce maravigliosa sul rimanente della creazione, per cui ne vediamo la stupenda armonia e l'immenso significato, e ci apparisce opera veramente degna del Creatore. Non diciamo qui nulla della volontà degli Angeli, perchè il trattenerci di più escirebbe dai limiti di semplici accennamenti rischiaritivi del *Breviloquium* di Frate Gherardo a cui sono ordinati. Lo studioso ricorra su questo punto, come sopra gli altri, specialmente all'Ales e a San Bonaventura, e vi troverà quanto sappia desiderare. Quel che in questo particolare c'insegna espressamente la rivelazione è, che essa ha naturalmente la perfezione della volontà umana, e una parte almeno della sua imperfezione. La perfezione consiste in questo, che la volontà degli Angeli possiede generalmente la libertà

di scegliere i suoi atti, e che è capace di un volere veracemente morale e felice. L'imperfezione consiste nel non essere la loro vita d'elezione esclusivamente ristretta nel dominio del bene, e nel potersi determinare ad un volere moralmente cattivo. E ciò vuol dire che l'Angelo non possiede essenzialmente tutta la perfezione di cui è naturalmente capace e a cui deve tendere; ma può abbandonarsi ad affetti e sentimenti contrari alla sua natura, immorali e colpevoli. Queste dottrine sono contenute in quel che la rivelazione ci fa sapere degli Angeli buoni e cattivi, de'loro meriti e demeriti, del loro premio e del loro castigo.

Dalla rivelazione sappiamo parimente, che all'intutto prodigioso è il numero degli Angeli: *Millia millium ministrabant ei* (dice Daniele) *et decies millies centena millia assistebant ei.* I Teologi, soprattutto San Tommaso (I part. quaest. L, art. 3), e il nostro Frassen (*De Angel.* disput. I, art. I, quaest. 1) ne determinano il numero dal fine della creazione; dicendo essere al tutto conveniente, che la parte perfetta delle creature avanzi in numero l'inferiore, essendo quella in cui maggiormente si manifestano la generosità e la potenza di Dio. In quanto agli ordini in cui vengono divisi gli Angeli, si desumono dai diversi nomi delle classi co'quali sono indicati; cioè: Serafini, Cherubini, Troni, Dominazioni, Virtù, Potestà, Principati, Arcangeli, Angeli; e quantunque non apparisca chiaramente dalla Scrittura, nè da tutti i Padri si ammetta, che a ciascuna delle sopraddette denominazioni corrisponda un ordine esclusivo e distinto, tuttavia è questa un'opinione antichissima, solidamente fondata e moralmente certa. I detti ordini sono da concepir così, che l'uno sovrasti gradatamente all'altro, secondo i diversi gradi di perfezione, di somiglianza e di prossimità che hanno con Dio. Nel primo grado i semplici Angeli, poi gli Arcangeli, poi i Principati, poi le Potestà, poi le Virtù, poi le Dominazioni, poi i Troni, poi i Cherubini, e finalmente i Serafini.

Divinamente bella (ripetiamo) e consolante è la dottrina rivelata intorno agli Angeli, la quale ci mostra milioni e milioni di cotesti sublimi spiriti riempiere l'immensità, cantando la gloria del loro Creatore, contemplandone le infinite ed inesauribili perfezioni, e adempiendone i cenni in continui uffici di relazione con questo visibile universo; destinata una parte di essi ad essere individualmente custodi e protettori di ciascun uomo, e a pellegrinare con lui invisibilmente quaggiù in sua consolazione e conforto, finchè duri la terrena sua vita; pigliando talvolta visibile forma. (Ved San Bonav. *Sent.* lib. II, dist. VIII, quaest. 2 et 3.) Senza l'intra-

mezzo e la conoscenza di cotesti nobilissimi spiriti, l'immensità ci opprimerebbe, per l'infinita distanza che ci separa dal nostro Creatore; ma il prodigioso loro numero, i diversi ordini ne'quali sono distinti per specie e per generi (Vedasi San Bonav. *Sent.* lib. II, dist. IX, art. unic. quaest. 1), le vive e continue relazioni che la fede ci mostra avere essi con noi, la loro natura amorosissima, e le straordinarie facoltà di cui sono forniti, per cui possono operare ed operano maravigliose cose; tutto questo ci rivela l'importanza e l'incanto che ha la dottrina della fede cattolica relativa agli Angeli, e muove il nostro cuore ad esserne riconoscentissimi al comune Creatore. E quanta parte non ebbero, inoltre, per divina ordinazione nelle preparazioni e nel fatto della nostra redenzione? Per dare in compendio tutto quello che si contiene nella dottrina cattolica sopra gli Angeli, aggiungo il seguente cenno che ne scrisse il nostro D'Acquisto.

« Il termine Angelo non esprime la natura, ma l'officio; poichè Angelo in lingua volgare si traduce Buon nunzio, in quanto gli Angeli annunziano e fanno palesi agli uomini i divini voleri; e secondo gli offici che esercitano, sortono un nome proprio; come Raffaele, che significa Medicina di Dio, perchè curò Tobia del male della cecità. L'esistenza degli Angeli è un fatto, il quale non può provarsi che con l'autorità infallibile della divina Scrittura, tanto dell'antico quanto del nuovo Testamento, dove spesso si fa menzione degli Angeli; e perciò la loro esistenza è incontrovertibilmente certa.

« L'Angelo è un essere finito, il quale per la sua finitudine non ha nè può avere la ragione di essere in sè, ma l'ha nella sua causa; perciò non può essere eterno, nè può essere da sè; quindi di necessità è temporaneo e creato da Dio. Quando sia stato creato, non può conoscersi per mezzo di dimostrazione scientifica, perchè materia di fatto; e se è materia di fatto, deve starsi all'autorità: ma la Scrittura nulla ci fa sapere su di ciò; soltanto possiamo dire probabilmente, che sieno stati creati prima dell'uomo. Dio solo sa il punto, che determinò nella eternità, il quale diede principio al tempo in cui l'Angelo fu creato; ed egli tace tutto ciò che non mira al nostro bene, ma servirebbe ad appagare la sola curiosità.

« L'Angelo è una sostanza semplice ed intelligente, determinatamente completa nel suo essere; perciò è uno spirito personale. Lo spirito risulta dalla unione di tre elementi semplici, che si identificano nella unità dell'essere; questi elementi sono forza finita, concetto, e legame della forza col concetto: la forza è attività, il concetto intelligenza potenziale, e il legame unificando l'attività con la intelli-

genza, la realizza ed attua e diviene intelligenza in atto; talchè l'attività è intelligente, e la intelligenza attiva: da questa unione poi è generato l'amore di sè, poichè la intelligenza conoscendo l'attività, che è un positivo, e per conseguenza una perfezione, si compiace della stessa perfezione, che trovasi nella attività unificata alla stessa intelligenza. L'essenza dell'Angelo è dunque attività intelligente, che ha per oggetto immediato sè stessa. Essa contiene in sè una duplice virtù, cioè la causale e la intenzionale; la causale deriva dalla attività; la intenzionale, dalla intelligenza; e come la forza è unificata colla intelligenza, così s'identificano le due virtù in unità di energia intelligente, che costituisce la volontà. Infatti non può concepirsi atto di volontà senza intellezione, nè atto di intellezione senza attualità di forza; si specificano però in atto di volontà ed in atto d'intellezione, secondo gli attributi dell'oggetto cui mirano, cioè la bontà e la verità: questa interessa la intelligenza; quella la volontà. La concezione della intelligenza è prima nella intenzione e l'ultima nell'effettuazione, cioè nella causazione: il fine dunque della effettuazione si concepisce dalla intenzionalità. Questo fine contiene nozioni di altri fini, i quali deve effettuare l'attività, finchè arrivi alla effettuazione del fine ultimo. Questo fine che è l'ultimo nella effettuazione, è il primo nella intenzione: questo fine ultimo è Dio, perchè egli è il primo principio. Fra questo principio e questo fine vi sono altri principii ed altri fini, che devono realizzarsi successivamente, e perciò nel tempo; e questa realizzazione successiva importa perfettibilità: arrivati finalmente alla effettuazione dell'ultimo fine, la perfettibilità diviene perfezione finale. Vi ha dunque per le creature intelligenti un fine ultimo, che forma la meta della perfezione, i cui fini mediati non sono che mezzi; e così essendo, l'essere finito, che è nel tempo, è sempre perfettibile: il principio della perfettibilità è nel tipo stesso dell'essere, il quale costituisce la sua capacità, e l'appagamento completo della capacità è l'assecuzione del fine ultimo.

« Ora la capacità del tipo dell'essere, contiene in sè tre elementi positivi, cioè l'attività, l'intelligenza, e la causa della attività e della intelligenza. Questa causa come è primo principio, così è fine ultimo dell'essere, e l'attività e l'intelligenza sono i mezzi, di cui l'essere deve servirsi per la consecuzione dell'ultimo fine: dunque l'essere finito è oggetto immediato della attività intelligente, il quale serve di mezzo, di passaggio e di adesione al fine ultimo, che è Dio. Il costituire fine ultimo il mezzo, è una ripugnanza contro la natura. Tanto l'Angelo, quanto l'anima dell'uomo sono nella stessa

condizione, perchè spirito è l'uno e spirito è l'altra; la differenza che è fra essi sta in ciò, che l'Angelo è uno spirito completo nella sua personalità, laddove l'anima dell'uomo, considerata senza il corpo, è uno spirito incompleto nella sua individualità, e perciò non è persona: essa diviene personale, quando si congiunge al corpo organizzato.

« L'essere spirituale si costituisce nella qualità di persona per una legge impressa da Dio nella costituzione dello stesso essere: questa legge è quella della retrogressività della potenza dell'essere istesso e del ripiego sopra sè stesso. Ripiegandosi l'essere per l'atto della sua potenza sopra sè stesso, per sè stesso si prende, e col prendersi si mette in possesso di sè, e mettendosi in possesso di sè stesso, diviene di sua proprietà e di suo diritto, e quindi persona.

« Per effetto di questa legge, Dio ha posto nell'essere personale la capacità e l'attitudine ad un ordine superiore alla natura dell'essere; e poichè l'essere colla sua virtù retrogressiva ripiegandosi e ritornando in sè, si accentra in sè, ed accentrandosi in sè, intuisce l'essere e nell'essere gli elementi che lo costituiscono; perciò nella intimità dell'essere conosce la causa che di continuo crea l'essere: quindi l'essere spirituale, ripiegandosi e ritornando in sè, ha un doppio oggetto di intuizione e di adesione; cioè sè come oggetto diretto ed immediato, e la causa come oggetto intimo e connesso collo stesso essere; perciò la cognizione della causa, sebbene diversa da sè, è parallela alla cognizione che ha di sè. E poichè un elemento costitutivo dell'essere spirituale è la libertà elementare, per la quale può conoscere ed aderire all'esser suo come mezzo, o come fine; perciò può determinarsi o in conformità o in difformità dalla sua natura e dalla sua destinazione: se si determina ed aderisce a sè come mezzo per arrivare alla adesione perfetta del fine ultimo, allora l'azione è conforme alla natura ed al suo destino; se costituisce sè ed aderisce a sè come a fine ultimo, allora si mette in opposizione col suo finale destino, ed in contraddizione con sè stesso. Tutto ciò può succedere all'essere considerato come spirito: e perciò all'Angelo ed all'anima dell'uomo: ma negli Angeli il ripiego ed il ritorno nel proprio essere, è semplice, diretto e senza mistione di elemento eterogeneo; giacchè lo spirito puro colla sua virtù ritorna in sè con una cognizione pura e semplice, e si prende e si possiede colla semplicità della sua semplice natura. Lo spirito dell'uomo ha la stessa legge di ripiegabilità; ma essendo unito col corpo organico materiale, la intelligenza si ripiega sopra sè stessa congiunta con la forza e con la intelligibilità della sostanza corpo-

rea; perciò la virtù intelligente che si ripiega, non è pura e semplice, ma doppia e mista, e l'oggetto su cui si ripiega è spirituale insieme e corporeo in unità d'individuo; e subito che sopra di esso si ripiega, lo prende e se ne mette in possesso, e diviene di suo diritto e proprietà, e perciò stesso persona umana. Lo spirito dunque nell'uomo è essere incompleto, che si completa per la congiunzione col corpo. L'oggetto su cui si ripiega l'attività intelligente umana, è triplice, cioè la sostanza corporea, la spirituale e la causa prima; perciò l'atto di intuire la causa non essendo puro, ha una condizione, che rende meno chiaro l'intuito della stessa causa. Nell'Angelo però, essendo pura la virtù d'intuire, l'intuito è diretto. Si aggiunga che la libertà dell'Angelo, non essendo individuata da oggetti particolari, non è arbitrio, ma libertà elementare pura; dove nell'uomo, per l'impulso degli oggetti materiali che agiscono sopra i sensi, e la individualità degli atti, la libertà elementare si trasforma in libero arbitrio. L'Angelo ha per oggetto l'esser suo semplice e spirituale; l'uomo ha per oggetto la sostanza spirituale e la corporea; la corporea rende confusa la percezione della sostanza spirituale. L'amore di sè che risulta nell'Angelo dalla cognizione del proprio essere, è puro e spirituale; l'amore di sè che si genera nell'uomo, non è puro, ma misto; perciò l'Angelo è esente da modificazioni e seduzioni corporee, alle quali l'uomo va soggetto. L'Angelo poteva concentrarsi nell'esser suo semplice e farsi oggetto mediato e finale. L'uomo poteva anche egli concentrarsi nell'esser suo misto, perchè doppia è la condizione seduttiva; perciò nell'uomo vi ha un principio di debolezza nascente dall'elemento terreno; dove nell'Angelo mancava questo principio, perchè mancava l'elemento; quindi l'intuizione dell'Angelo era precisa e radicale; nell'uomo men chiara e complicata; quindi l'Angelo poteva operare per pura e totale malizia; l'uomo per debolezza ed incostanza. Queste differenze è necessario che siano notate, avuto riguardo alla natura dell'Angelo e dell'uomo.

« Gli Angeli, essendo puri spiriti, dovevano esser creati prima dell'anima umana, perchè questa era incompleta considerata come spirito, nè avea personalità propria; laddove gli Angeli erano sostanze spirituali complete, che aveano la propria personalità, e lo spirito dell'uomo dovea completarsi per la unione col corpo.

« Gli Angeli, come tutti gli altri esseri finiti, furono creati dall'atto eterno; ma essendo sostanze limitate, quantunque complete, col loro essere ed esistere nacque il tempo, come comparve il limite; non furono però creati in luogo, perchè l'essere spirituale per

sua natura non può occupare spazio; ma la loro esistenza fu uno stato, quello cioè di viatori capaci di merito e di demerito, perchè liberi.

« Gli Angeli, essendo puri spiriti, cioè attività intelligenti e libere, ebbero l'intuizione del proprio essere, ed in esso l'intuizione della prima causa: questa intuizione era chiara e netta, perchè non adombrata da altro elemento estraneo ed eterogeneo alla loro natura; e come chiara e netta era l'intuizione del proprio essere, così chiara e netta era la intuizione del Creatore; e come l'intuizione di sè apprendeva ed agiva sopra il proprio essere, così l'intuizione della causa apprendeva ed agiva sopra la stessa causa; la quale, riagendo per effetto di sua bontà sopra l'essere da sè prodotto, con questa nuova azione non dovuta alla natura dell'Angelo, comunicava ad esso un lume ed una forza superiore, che lo elevava dallo stato di natura all'ordine soprannaturale, per cui l'azione dell'Angelo si proporzionava al possesso dello stesso Creatore. Questo lume e questa forza superiore era la grazia sufficiente, per la quale poteva operare soprannaturalmente e conseguire l'ultimo fine. Questa grazia interessò la loro intelligenza e la loro libertà, illuminando l'una e rafforzando l'altra, onde cooperare all'impulso della stessa grazia ed all'intento di Dio. Conoscevano perciò con la loro illuminata intelligenza, e nella loro ravvivata volontà sentivano la tendenza a Dio; potevano pertanto e dovevano riferire il loro essere ed i doni lor conferiti a Dio che li avea donati; dovevano attestargli la totale loro dipendenza, e rendergli i dovuti omaggi ed i loro più sentiti ossequi. Questa conoscenza naturale elevata, e questa tendenza rafforzata dalla grazia, potevano e dovevano avere il loro effetto; molto più che non eravi per essi estrinseco ostacolo ed estranea seduzione; perchè la loro attività intelligente aveva per oggetto il proprio essere direttamente ed immediatamente, e per l'essere intuivano la causa che produceva e conservava l'essere: in una parola, essi erano nello stato di viatori di prova della loro fedeltà.

« La natura dell'Angelo è superiore a quella dell'uomo; poichè l'Angelo, essendo spirito puro e semplice, ha pure e semplici le sue facoltà, e la sua intelligenza si sviluppa in tutta la sua purezza e virtù; giacchè non avendo mistione corporea, non prorompe in atti misti ed individuali, ma in un atto semplice, che contiene tutta la virtù ed esercita tutta l'energia della potenza intelligente sopra l'oggetto che gli è presente. Egli intende e vuole, ma non ragiona; vede le conseguenze ne' loro principii; non dubita di ciò che conosce;

nè esita nella operazione. Tutto ciò che è intelligibile, lo intende per la intelligibilità che questo ha in sè; lo intende come è e quale è, sebbene non possa penetrarne l'essenza; perchè la sua cognizione non è reale, ma intellettuale. Essendo la cognizione dell'Angelo una attualità veggente, ed appartenendo egli pure per la sua natura creata all'ordine naturale, con cui è in rapporto, conosce perciò gli esseri naturali esistenti; non però i possibili, nè i soprannaturali, senza un dono speciale che ve lo condizioni; e se conosce gli eventi futuri, li conosce nelle loro cagioni, avuto riguardo all'ordine naturale; non conosce però quegli eventi futuri, che per volontà di Dio dipendono da un immutamento o da una sospensione di qualche legge naturale. Del resto, l'Angelo può conoscere come sono, anche i futuri contingenti e liberi, e i secreti del cuore, quando Dio vuole rivelarglieli. La scienza dell'Angelo differisce da quella dell'uomo e nella qualità e nella estensione.

« Il numero degli Angeli non può precisarsi: ciò che si sa di certo dalle divine Scritture si è, che la loro moltitudine è da noi incalcolabile: *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei*. La divina bontà, che di sua natura è diffusiva, ha voluto far partecipi le creature della sua gloria e beatitudine; perciò Dio solo sa il numero degli Angeli, i quali, come tutte le altre creature, manifestano la sua infinita grandezza. Si consideri il numero degli oggetti materiali e sensibili, i quali compongono il mondo corporeo; or bene, le creature che formano il mondo spirituale, devono esser di un numero maggiore; e siccome quelli non possono numerarsi, molto meno possono precisarsi queste. È certo intanto che la legge dell'ordine, che poggia sull'unità della legge eterna, domina tutta la creazione; e come nelle creature sensibili avvi un progresso di ordine, che forma la stupenda armonia del mondo, così questo progresso di ordine nelle creature spirituali esiste e forma l'armonia portentosa della natura angelica. Perciò avvi una gerarchia fra gli spiriti angelici, la quale forma i rispettivi loro ordini, talchè le differenze che corrono fra di essi, sono relative alla loro specie, e queste specie si distinguono, non per un numero maggiore, o minore degli elementi costitutivi del loro essere, ma per la maggiore o minore capacità della loro attività intelligente, e pei doni soprannaturali rispondenti alla loro capacità.

« Gli Angeli uscirono perfetti dalla mano del Creatore nell'ordine di natura, ed essendo destinati al godimento di Dio, ebbero il dono della libertà, con la quale rendevano proprie le loro azioni e l'effetto delle stesse azioni: ebbero gli aiuti soprannaturali, coi

quali doveano cooperare per l'ottenimento del destino, perciò furono creati in grazia. Nulla lor dalla parte di Dio mancava per poter operar bene: ma alcuni, abusando delle facoltà e del libero arbitrio, peccarono e si posero in opposizione al loro destino ed alla volontà del Creatore.

« Gli Angeli, come è stato osservato, sono puri spiriti, cioè attività intelligenti; e la legge della intelligenza è quella di ripiegarsi e ritornare sopra l'essere, di cui l'intelligenza è potere essenziale: l'essere poi è l'oggetto intrinseco ed immediato della virtù ripiegatrice. Ma l'essere consta di tre elementi, cioè di attività, d'intelligenza, e di nesso per la causa, la quale è intimissima e presentissima allo stesso essere: ripiegando dunque l'attività intelligente sopra l'essere, si ripiega sopra tutti gli elementi dell'essere; ma l'essere dell'Angelo è identico alla virtù intelligente, e l'atto della causa è diverso, benchè parallelo nella esistenza dello stesso essere; quindi l'intuizione dell'essere e della causa è parallela, sebbene gli oggetti fossero diversi. Intanto l'Angelo conosceva in questa intuizione, che Dio era il principio dell'esser suo ed il suo fine ultimo, e lo conosceva per un doppio lume, cioè per il lume naturale e per il soprannaturale: conosceva inoltre che l'essere e l'esercizio della potenza dell'essere erano un mezzo per arrivare alla consecuzione del fine ultimo, da cui l'essere avea avuto origine e per la cui azione continuava nell'essere e nello esistere: poteva dunque l'Angelo per la sua libertà aderire a Dio come primo suo principio e suo fine ultimo: questo era l'intento di Dio; questo il dovere assoluto dell'Angelo. Alcuni però concentrandosi nel proprio essere, ed in esso fissando tutta la loro attività intelligente, lo costituirono fine ultimo sufficiente a sè stesso; e siccome l'essere era uscito perfetto dalle mani di Dio, compiacendosi ed invanendo di sè stessi e della nobiltà della loro natura, tutto l'amore e l'intensità della tendenza accentrarono nel proprio essere, e vollero costituirsi in uno stato di totale indipendenza da Dio, come a sè stessi sufficientissimi. Ma avendo di fronte il sentimento e l'intuito della causa creante, e non potendoli distruggere, perchè paralleli all'intuizione e al sentimento del proprio essere; quindi concepirono viva indignazione verso la stessa causa: concepita e risoluta questa indegnazione, si costituirono avversi ed in opposizione ad essa, cioè a Dio, e precipitarono nel più orrendo de' delitti: e poichè il loro essere era semplicissimo e spirituale, per cui tutta agiva l'intelligenza e la volontà in tutta la sua intensità; perciò il loro peccato fu di perfetta e consumata malizia.

« Costituitisi per l'atto libero in opposizione alla causa del loro

essere, si deteriorò nelle potenze la loro natura, si privarono della grazia soprannaturale, addivenendo perciò doppiamente accecati nella intelligenza ed infiacchiti nella volontà; e siccome l'atto della libera volontà fu consumato e totale nella sua intensità; quindi la stessa volontà, e nella volontà tutto l'essere restò infetto e deformato; l'ostinazione al male si naturalizzò nella volontà medesima; furono esclusi dalla gloria, ed incorsero la sanzione del loro peccato, cioè la pena del danno, che consiste della privazione di Dio, ed il tormento del fuoco, che è intensissimo ed uguaglia, anzi supera quella che possa produrre l'azione del fuoco materiale.

« Come Dio è il principio della creatura, senza di cui non può essa esistere; così egli ne è il fine, senza la cui consecuzione essa cade nella più orribile violenza; e poichè l'essere è costituito dalle potenze, e il loro impulso è verso il suo fine, che è il principio dello stesso essere e delle sue potenze; perciò l'ingenita ed essenziale sua tendenza è a Dio: onde gli Angeli, che per il peccato a lui si ribellarono, non cessando per questo di essere sue creature, le loro potenze per impulso necessario di natura tendevano sempre a Dio, al quale vorrebbero congiungersi, ed in lui riposarsi. La tendenza è fortissima, perchè contiene tutta la forza e l'energia dell'essere, da cui nasce; ma non potendo terminare ed unirsi a Dio, a cui l'essere è avverso per l'ostacolo della colpa e della necessaria ostinazione in cui caddero; perciò la tendenza frustrata del suo scopo e colpita dallo sdegno di Dio, ritorna in tale stato nel seno dello stesso essere, che ne è il centro ed il fine ultimo; per lo che tutta la forza e la violenza della tendenza arroventata nell'ira di Dio, rientrando nell'essere, tutto lo infiamma, lo brucia, lo tormenta e lo affligge con tutta la sua intensità. Questo intenso tormento, che ha in sè tutto l'orrore del disordine, produce un sentimento, che uguaglia quello dell'ardore e della ustione, prodotti dall'azione del fuoco. In questa pena avvi un doppio cruccio, quello, cioè, di aver perduto il godimento del sommo bene e della eterna felicità, e quello della ustione dello stesso essere, il quale sempre porta attaccato ed unito seco il meritato supplicio. E siccome l'ostinazione non cessa nè cesserà per lo induramento della volontà nel male, e per la mancanza della grazia a causa della volontaria opposizione a Dio, così la pena è perpetua e continua; ed essendo stato il peccato negli Angeli un peccato di completa e consumata malizia, la misericordia non trovando traccia di scusabilità, lasciolli senza riparo nella loro ostinata volontà e nell'eterna perdizione. » (*Trattati teologici*, ecc.; Palermo, 1862.)

L'UNIVERSO VISIBILE E L'UOMO

SOMMARIO

me ci sia nota l'esistenza dell'universo visibile. — Quel che in esso avvenne per creazione divina, e opposizione delle teorie Darwiniane alla rivelazione divina. — Importantissime questioni trattate dall'Ales e da San Bonaventura. — Il *Genesi* di Mosè che cosa sia. — La Fisica, l'Astronomia e la Teologia. — Gli Scolastici. — Se l'architettura dell'universo siasi compiuta successivamente o istantaneamente per l'azione divina. — Bella esposizione di San Bonaventura. — Che cosa fossero i sei giorni di Mosè. — L'uomo, e la Filosofia e la Teologia nello studiarlo. — L'uomo, imagine e somiglianza di Dio. — In che consistano questa imagine e questa somiglianza. — Dimostrazione di San Bonaventura. — In qual modo anche tutte le altre cose siano una certa rappresentanza di Dio; dove con la dottrina dello stesso Santo Dottore si tocca del come della creazione, per la quale le cose ricevono la detta rappresentanza. — Descrizione dell'uomo fatta dal Genesi. — Rapporti dell'anima col corpo. — Immediata animazione fatta da Dio del corpo dell'uomo, che esclude la sua discendenza da qualsiasi specie di animali. — Bella ed importante questione dell'Ales: *De dignitate corporis humani.* — L'anima essenzialmente distinta dal principio animatore degli animali. — Essa ha una vita sua propria, affatto indipendente dal corpo e da qualunque materia corporale. — Ed è nell'uomo il principio della vita, e la forma sostanziale per cui egli si fa persona in una sola natura. — Errori di Platone e del Günther. — Alessandro d'Ales e Giovanni della Rochelle, e speciali loro lavori relativi all'anima. — Giudizio datone dal Luguet. — Famosa questione, puramente filosofica, tra Francescani e Domenicani circa l'unione dell'anima col corpo. — Il Concilio di Vienna, e giudizio dello Scheeben. — La creazione della donna. — Unità della specie umana. — Naturale costituzione dell'uomo. — Vita animale. — Vita razionale. — Ragione inferiore e ragione superiore. — Dottrina di San Bonaventura. — In qual modo s'inizii nell'uomo la conoscenza naturale di Dio. — Gherardo da Prato. — Giovanni della Rochelle. — L'Ales. — San Bonaventura. — Se dopo il peccato sia rimasta nell'uomo la naturale costituzione del suo essere. — Errori del Protestantismo. — Dottrina cattolica. — Si conferma la dottrina esposta circa il modo con cui s'inizia nell'anima la naturale conoscenza di Dio, dalla strettissima attinenza che ha con la naturale religiosità dell'uomo. — La volontà umana e la sua libertà. — Importantissime questioni di San Bonaventura.

L'esistenza del mondo visibile ci è nota pe' sensi e per la rane; pe' sensi, che ci mettono in communicazione con gli oggetti 'quali esso si compone; per la ragione, che intende le verità ge-

nerali sotto le quali sono compresi, e per cui sono quel che sono. Ma queste verità fanno anche parte essenziale della rivelazione in quanto che essa deve confermare quel che per ragione sappiamo di questo argomento, e darcene una più ampia conoscenza. E sono queste verità: l'origine del mondo materiale, la sua interiore costituzione, il suo fine.

Rispetto all'origine, è da avvertire, che non solamente debbono la loro esistenza all'atto creatore di Dio tutti gli esseri materiali dell'universo; ma inoltre, che le specie altresì e le loro differenze e il posto che tengono nel creato, furono da principio stabiliti ed ordinati per un atto immediato di Dio medesimo. E in particolare rispetto agli esseri organici, che oggi si propagano per generazione, vuolsi bene avvertire, che da principio non nacquero già per generazione, o per un semplice svolgimento di forze materiali; ma vennero parimente dall'atto creatore di Dio, in rispondenza delle sue idee divine, creati tutti da lui nelle particolari loro specie con la potenza di riprodursi, cioè generando in rispondenza della propria specificazione. Tutto questo si ha espressamente dal Genesi di Mosè. Quindi non è soltanto antifilosofica, ma del tutto opposta alla rivelazione, la teoria Darwiniana, secondo la quale gli esseri viventi non sarebbero che uno spontaneo svolgimento della materia inorganica, esclusa ogn'idea divina su cui siano stati esemplati.

E qui sono da vedere le belle questioni trattate dall'Ales: la XLIV: « De creatione rerum corporalium in communi; » membri 1, 2, 3, 4; la XLV: « De creatione rerum corporalium in speciali; » membri 1, 2, 3, 4, 5; la XLVI: « De rebus corporalibus quantum ad distinctionem in communi; » membri I, II, III, IV, V, articoli 1, 2, 3, 4, 5; la XLVII: « De opere primae diei; » membri 1, 2, 3, 4, 5; la XLVIII: « De luce corporali coadunata; » membri 1 e 2; la L: « De opere secundae diei; » membri I, II, III, IV, V, articoli 1, 2, 3, 4; la LI: « De opere tertiae diei; scilicet, primo de ordine verborum » proferite da Dio; poi « de ornatu terrae; » finalmente, « utrum spinae et arbores infructuosae tunc sint productae? » membri 1, 2, 3; la LII: « De opere quartae diei, et de ornatu coeli; » membri I e II, articoli 1, 2, 3, 4; la LIII: « De opere quintae diei; » membri 1 e 2; la LIV: « De opere sextae diei; » membri 1 e 2. Esse contengono una materia immensa, e fanno conoscere sotto tutti gli aspetti quel che è veramente l'opera visibile della creazione: nè vi mancano accenni, come si notò da principio, a parecchie gravi questioni di fisica e di astronomia, che noi crediamo ritrovati del nostro secolo, e che gli Scolastici avevano prevedute e, per quanto all

era possibile, dichiarate. Lo stesso è in San Bonaventura, nel secondo libro delle Sentenze, dalla distinzione XII alla XV inclusive. Fra le altre questioni da esso trattate, sono molto notevoli le seguenti: « An materia corporalium creata sit in omnimoda possibilitate absque omni forma? An materia producta sit in perfecta actualitate? An materia creata sit sub aliqua diversitate formarum? An eadem sit materia horum inferiorum cum superioribus? An per lucem primo die factam intelligatur lux corporalis, vel spiritualis? » E risolve quest'ultima, che « lux illa corporea fuit. An lux sit corpus, vel forma corporis? » E risolve, che « et corpus et forma simplex dici potest; forma secundum abstractionem concepta, corpus vero in concretione accepta. An lux sit forma substantialis vel accidentalis? » E risponde: « Licet aliquibus utraque pars aequa videatur; probabilior censenda est prima. » Chi si occupa di fisica e di astronomia, non può a meno di non vedere l'importanza che tali questioni hanno rispetto alle teorie che oggi si discutono nelle scuole, e gli gioverà non poco il consultarle. E così di seguito.

In quanto alla interiore costituzione del mondo materiale, la dottrina cattolica è, che gli esseri de'quali si compone, non ostante la loro imperfezione, uscirono buoni e perfetti dalla mano di Dio, tutti contenendo un riflesso della infinita sua perfezione, e corrispondendo, ciascuno nella propria specie, a'fini ai quali gli ebbe ordinati. E non solamente essi con la loro bontà intrinseca contribuiscono a glorificar Dio come ultimo fine di tutto il creato; ma sono destinati, inoltre, al servizio dell'uomo, che nella sua qualità d'immagine di Dio fu posto ad esserne padrone e a servirsene per raggiungere il proprio fine. E tutto questo l'abbiamo parimente per rivelazione nel Genesi mosaico.

Ma che cos'è il Genesi di Mosè? Il Genesi di Mosè è la storia della creazione, onde Iddio fece e compì in sei giorni l'universo. Primamente esso ci rivela l'atto fondamentale della creazione con quelle parole: *In principio creavit Deus coelum et terram.* Descrive appresso gli atti, co'quali Iddio dalla materia informe, vuota ed oscura, fece un'opera regolare e riccamente decorata, quale apparve allo sguardo dell'uomo, quando vi venne collocato ad ammirare la potenza, la sapienza e la bontà del suo Creatore, ed affinchè ne profittasse a raggiungere la finale sua destinazione. Nella prima metà del racconto si ha l'ordinata preparazione di tutte le parti che dovevano costituire l'universo; la luce, l'atmosfera, la a, avvolta ancora nella massa fluida del caos: nella seconda rra come esso venisse adornato e vivificato nel firmamento coi

corpi celesti, e in terra con gli esseri viventi, che da' minori ascendono all'uomo; mentre le piante, con le quali ricevette la terra il suo compimento, servirono a renderla degno soggiorno della nobile creatura che Dio vi aveva destinata. In somma, il racconto che il Genesi ci dà della creazione dell'universo, è la storia del lavoro graduato che piacque a Dio di mettere nell'opera sua: si additano gli elementi e i diversi fattori che amò di farvi entrare, nell'ordine in cui naturalmente si succedettero gli uni agli altri; e vediamo ogni prodotto seguente supporre quello che l'ebbe preceduto, sia come grado preparatorio, sia come condizione della sua esistenza; ed ogni grado anteriore precedere il seguente, perchè meno perfetto di questo e ad esso necessario: vediamo ciascun atto seguente compiere il precedente, e così l'opera avvicinarsi alla totale sua perfezione.

Il racconto mosaico non è, nè doveva essere, un trattato di fisica: se ciò fosse stato, avrebbe dovuto raccontarci l'origine delle diverse parti dell'universo, riferendole alle loro cause naturali. Invece, Mosè non mirò che a mostrarci il rapporto intimo, ossia l'armonia ideale, secondo cui venne formata l'architettura dell'opera divina. Ma per ciò stesso è chiaro, che la fisica non può trovarsi in opposizione al sacro racconto: al contrario, facendoci questo conoscere l'ordine ideale de' fatti divini, è assai più logico il pensare e il dire, che si riveli il vero ordine esteriore, rischiarando questo con quello, cioè con l'ideale interiore. E vogliamo dire, che a quel modo che Mosè ci narra essere avvenuti i fatti, così deve essere stato; perchè altrimenti non sarebbe il suo racconto una spiegazione veramente genetica dell'ordine dell'universo. Ma qui nasce la celebre questione, se cotesta ammirabile architettura del visibile creato siasi compita successivamente, come ha alla lettera il sacro racconto; oppure se sia stata opera istantanea dell'onnipotenza divina, e se Mosè la raccontasse come lavoro di sei giorni, soltanto per farci vedere l'ordine ideale su cui venne modellata. Sant'Agostino tenne la creazione simultanea, seguito poi da San Tommaso. Ma possiamo dire, che egli fu l'unico tra' Padri; nè a' Teologi parve verosimile la sua opinione se non per rispetto all'autorità di tanto Dottore; giacchè tanto le ragioni esegetiche quanto le speculative stanno per la creazione successiva, secondo la lettera del racconto di Mosè. Ecco come espone bellamente questa sentenza il nostro Dottor Serafico.

« Deum materiam primam non perfecte statim formatam creasse, sacrae Scripturae testimoniis probabilius est, licet oppositum humanae rationi consonum videatur. Ad praedictorum intelligentiam notandum est, quod circa hanc quaestionem diversae sunt

Sanctorum opiniones. Quidam enim Sancti in hac quaestione magis secuti sunt viam theologicam, trahentes rationem ad ea quae sunt fidei. Quidam vero, inter quos praecipuus fuit Augustinus, magis secuti sunt viam philosophicam, quae illa ponit, quae videntur magis rationi consona, unde et intellectum Scripturae trahit ad rationis confirmationem et attestationem. Unde cum videatur rationabilius a summa potentia omnia produci simul, et mora temporis interiacentis nullius videatur esse utilitatis vel necessitatis, posuit omnia simul esse producta; suam positionem confirmans per auctoritates sacrae Scripturae, et exponens illud, quod videtur sibi contradicere, videlicet de dierum distinctione, ostendens quod illi dies non fuerunt dies materiales, sed potius spirituales, qui omnes simul potuerunt esse; et haec positio multum fuit rationabilis, et valde subtilis. Verumtamen quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturae distrahi, et securius est, et magis meritorium, intellectum nostrum et rationem omnino Scripturae supponere, quam ipsam aliquo modo distrahere; ideo communiter reliqui Doctores, et qui praecesserunt Augustinum, et qui secuti sunt, sic intellexerunt, et posuerunt, sicut textus in litera sacrae Scripturae Genesis sonare videtur. Unde posuerunt omnia materialia et corporalia simul esse creata in materia, sed per senarium dierum esse distincta in forma. Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quam alia, non tamen est irrationabile sustinere. Quamvis enim ratio non percipiat huius positionis congruitatem, prout considerationi suae innititur, percipit tamen, prout sub lumine fidei captivatur. Est enim huius successivae formationis et distinctionis ratio quadruplex, videlicet literalis, moralis, allegorica et anagogica. Literalis in hoc, quod Deus non tantum intendit facere, quantum potest, quantum etiam communicare creaturae, quantum potest recipere. Unde cum possit dare beatitudinem absque meritis, vult tamen quod mereamur. Sic cum possit statim perficere materiam, maluit tamen ipsam sub quadam informitate et imperfectione facere, ut e sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret, ut ipsam perficeret; et hoc idem voluit per senarium dierum differre, ut in perfectione numeri simul ostenderetur perfectio universi. (Aug. *De Gen. ad lit.* lib. IV, c. 2.) Secundum enim Arithmeticum, senarius est numerus perfectus, quia constat ex omnibus suis partibus aliquotis, ita quod non deficit, nec excrescit. Partes autem aliquotae dicuntur quae sumptae aliquoties, reddunt totum. Ratio moralis est, ut in hoc erudiatur homo, quod sicut materia corporea per seipsam informis existit, tunc autem formatur, cum divina bonitas eius informitati tribuit formam;

sic anima formari non potest per seipsam, nisi Deus gratiam suam infundat, cuius etiam numerus senarius attestatur, quia tempus est merendi per universum tempus vitae praesentis, ut postmodum detur homini quies; quia non pervenitur ad perfectionem meriti usque ad consummationem gratiae finalis, post quam nulla sequitur vespera; et ideo dies septimus non habet sibi assignatum vesper in Scriptura. Allegorica vero ratio est, quia sicut expresse Augustinus (*De Gen.* lib. IV, c. 4, et lib. ult. *De civit. Dei*, c. ult.) ostendit, in illa prima mundi conditione, quae est distincta per senarium, totum spatium decursus mundi praesentis secundum sex aetates praesignatur, ut primus dies aetati primae respondeat, secundus secundae, et sic deinceps, secundum quod plane adaptat Augustinus *(De Gen. ad lit.)*; quod hic longum esset repetere. Ratio autem anagogica est, ut illa dierum distinctione intelligatur perfectio cognitionis in angelica natura beatificata, secundum quod plane ostendit Augustinus. *(De Gen. ad lit.)* Quod ideo vocat *ad literam*, quia expositionem istam, quam alii reputant anagogicam, dicit legislatorem intendisse ad literam, nihil tamen ibi asserendo dicit, sed protestatur ipse modo inquisitorio se ibi procedere. Et sicut patet ex eius intentione ibidem, magis volebat intellectum ex Scriptura elicere, ex quo Scriptura non posset a viris philosophicis derideri, nec propter hoc aliquis naturali philosophia imbutus a fidei veritate retardari, sicut ipse aliquando fuerat retardatus, magis, inquam, quam intellectum principalem exponere, quem ibi habuit legislator; et magis intendit ostendere, quid creatum fuerit, vel tunc potuerit, quam quid factum fuerit. Et (*Confes.* XII) ostenditur, quod una et eadem Scriptura multipliciter potest intelligi, et in omnibus sensibus vere, quorum nullus Spiritum Sanctum latuit, ex cuius inspiratione Scriptura edita fuit, et in hoc manifeste ostendit quod aliis non contradicit. » (*Sent.* lib. II, dist. XII, art. 1, quaest. 2; e *Breviloquium*, part. II, cap. 2.)

Ma come si debbono propriamente intendere i giorni di cui parla Mosè? Giorni ordinari di ventiquattr'ore? A bella prima parrebbe così. E innanzi tutto vuolsi qui notare, che questa ricerca non fa punto parte delle dottrine dommatiche e teologiche nel racconto mosaico contenute. È una questione puramente scientifica ed esegetica il cercare, se i sei giorni di cui parla il Genesi, si debbano intendere piuttosto alla lettera, o in un altro senso, più o meno accomodato. Ma per rigettare il senso letterale, non basta il dire che la parola *giorno* può, sotto il rapporto dell'etimologia e della lingua, denotare un tempo maggiore di ventiquattr'ore, poichè vi

si parla di un giorno accompagnato dalla luce, con mattino e sera; modo di dire che ritrae evidentemente del giorno naturale. La vera questione sta dunque nel sapere, se le parole di Mosè si debbano pigliare letteralmente, o in senso figurato, oratorio e poetico. E pare che non vi sia difficoltà per tenere questo secondo; imperocchè il sacro racconto nella sua parte esteriore mira soltanto a rendere sensibile il più che si possa il fatto della creazione; cioè a mostrare che le parti visibili dell'universo vennero stabilite e da invisibili fatte visibili dall'onnipotente parola di Dio. Nulla pertanto vieta che per i giorni del Genesi s'intendano dei periodi più o meno lunghi: la rivelazione non ne resta minimamente offesa. Rispetto poi a coloro che vogliono a' dì nostri stabilire la cosmogonia e la geogonia sopra i soli dati delle scienze naturali; è da osservare, che alla scienza naturale torna assolutamente impossibile di mostrare direttamente in quale maniera fisica e per quale successione e durata di tempi gli esseri venissero creati nella loro origine. Essa può fare soltanto delle ipotesi, e nulla più. Ciò che può direttamente stabilire si è, che l'attuale superficie della terra presenta dei differenti fenomeni, provenienti dalla distruzione di antichi esseri inorganici ed organici, come piante e animali fossili, inferendo dall'ordine in cui si rinvengono, l'ordine con cui vennero distrutti; ma nulla più: la successione in cui essi esistettero, o furono prodotti, non può argomentarsi che indirettamente. Medesimamente la geologia non può affatto condurre la storia della superficie del globo ad un punto che si avvicini al racconto primitivo del Genesi; il che sarebbe necessario, per poterlo contrariare, o pretendere che le affermazioni opposte abbiano uno scientifico valore. Può essa, per esempio, stabilir l'epoca certa delle catastrofi cosmiche avvenute e dell'origine degli esseri distrutti? O come farebbe essa a mostrare apoditticamente, che certe perturbazioni s'abbiano a fissare prima o piuttosto dopo il tempo di Adamo?

Pur troppo l'umana ragione inorgoglita de' progressi fatti nelle naturali scienze, dimentica che tutto questo patrimonio, del cui acquisto tanto giustamente si esalta, le fu preparato da Dio, e che da Dio ebbe ed ha la forza di farlo suo. E così invece di glorificarne il donatore, se ne fa un istrumento per combatterlo. Qual cosa fu trovata fin qui contraria alla rivelazione? Nessuna! Non nella fisica, non nella geologia, non nell'astronomia, in nessuna delle naturali scienze, se non con ipotesi arbitrarie, con dati incompleti, o trasati, che si annunziano con gran rumore l'uno dopo l'altro, e spariscono. Ne dirò un esempio. All'occasione dell'ultima ecclissi

lunare avvenuta in quest'anno, si credè e si annunziò di aver trovato con certezza che la luna ha intorno a sè un'atmosfera, mentre fin qui erasi insegnato il contrario. Che significa questo? Significa che nuove teorie succedono continuamente alle anteriori, con le quali l'umana scienza smentisce continuamente sè stessa; mentre la verità rivelata non potè avere fin qui una sola smentita. Le nostre verità scientifiche (disse l'Arago) difficilmente durano più d'un secolo; e queste sono le più vere! Di fatti, a'dì nostri, la fisica, la chimica, la geologia, l'astronomia, si sono rinnovellate. Nè è da credere che siano vere tutte le invenzioni che si spacciano: v'è qualcosa di vero; ma è del pari vero ed evidente, che il creato è un campo senza confini, dove solo a poco a poco può l'umano spirito far qua e là delle osservazioni e trarne novelli lumi. Quante volte non ci si danno, invece di realtà, delle pure apparenze? Perchè dunque tanta uggia contro la Bibbia e la rivelazione? Se la Bibbia avesse parlato di un'atmosfera lunare, sarebbe stata fin qui tacciata di errore e messa in ridicolo. Così passano e si dileguano tutti gli attacchi co'quali viene assalita la rivelazione, che dalla successione degli avvenimenti riceve ogni dì più conferma. Non *plus sapere*, dunque, di quello che si può sapere; ma studiare e sapere con sobrietà, *sed sapere ad sobrietatem;* tenendo sempre fisso il pensiero in colui, che è l'origine e la causa prima, non che solo di tutti i fatti, ma delle leggi per cui sono e della loro possibilità. Solo mirando a lui e all'eterno ideale su cui disegnò con l'infinita sua sapienza l'universo, possiamo trovare il filo, che di tutti i particolari fenomeni ed avvenimenti ci dia ragione.

Ed eccoci finalmente alla cima della creazione visibile, cioè all'uomo. La teologia tratta di proposito dell'uomo, considerandolo sopra tutto nelle relazioni che ha con Dio, suo principio e suo fine, e in quanto è la base del compimento, che sotto l'influenza soprannaturale dello stesso Dio, e mediante la propria morale cooperazione, deve l'uomo acquistare per tenere il posto che gli fu assegnato ne'disegni divini. Anche la filosofia si occupa largamente dell'uomo; ma seguendo una via opposta: imperocchè la scienza teologica, che ha per guida la rivelazione, considerando l'uomo nella sua origine concreta, da questa ne determina e stabilisce l'essenza e le sue proprietà; dove la filosofia, giudicando delle azioni e delle passioni dell'uomo dai fenomeni delle medesime, dapprima ne stabilisce le proprietà, poi la natura, e finalmente l'origine.

Il Genesi ci dice, che Dio creò l'uomo a propria immagine e somiglianza: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*

nostram, ut praesit piscibus maris et volatilibus coeli, universaeque terrae, omnique reptili quod movetur super terram. Certa cosa è in esegesi e in domma, che le parole *faciamus ad imaginem et similitudinem nostram* esprimono, se non esclusivamente od unicamente, almeno in un modo implicito, una prerogativa che fa parte della natura dell'uomo, o piuttosto che costituisce la sua specifica essenza rispetto a tutte le altre creature: prerogativa pertanto che gli spetta indipendentemente da ogni comunicazione soprannaturale, e avanti ogni atto morale di lui, e che per conseguenza resta anche dopo il mutamento prodotto in esso dal peccato originale. E questo non è negato neanche da quel numero di Padri, che per *somiglianza* intendono una veste, una vita, un adornamento, un'integrezza, un sigillo, che s'aggiunga all'immagine, per farne una somiglianza soprannaturale e perfetta delle prerogative specificamente divine; o che intesero la parola *immagine* nel senso d'una immagine compita e vivificata da tale soprannaturale somiglianza. Bisogna difatti convenire, che le sopra citate parole nel senso loro completo possono anche esprimere la somiglianza soprannaturale e l'immagine trasfigurata. È inoltre da osservare, che le parole *faciamus ad imaginem et similitudinem nostram* non si riferiscono soltanto ad una qualità inerente all'umana natura, o ad una sua parte costitutiva; ma riguardano tutto l'uomo: invero, egli non ha solamente in sè l'immagine e la somiglianza di Dio, ma è codesta immagine e somiglianza; immagine, somiglianza, simulacro vivente del Dio vivo: giacchè in quanto immagine visibile e vivente di Dio, egli è la cima e il compimento della visibile creazione, a cui tutti gli animali debbono essere soggetti. Non solo dunque per l'anima, ma per l'anima ed il corpo insieme congiunti, onde consiste l'essenza dell'uomo, egli è immagine di Dio; il corpo non per sè nè da sè stesso, ma in quanto che, a riguardo dell'anima e per mezzo dell'anima, riceve l'esteriore sua forma e la reale figura che riflette la maestà di Dio; così che nell'anima e solamente in essa riceve la forma interiore e vivificante, l'essere, insomma, sostanziale, che fa di lui una reale e vivente immagine divina.

Adunque, quel che proprio fa l'uomo un'immagine di Dio, è la sua attitudine e vocazione a regnare sopra tutto l'universo visibile, ad usarne pe'suoi fini e come d'una sua proprietà, a quella guisa che Dio per la sua provvidenza governa tutto il visibile ed invisibile universo. E così, quantunque l'uomo non sia che una fattura di Dio, domina sopra le opere di lui che gli vennero assoggettate, non con un potere proprio ed assoluto, ma ricevuto e mini-

steriale. Quindi l'essere chiamato da' Santi Padri per quest
reale dignità, un Dio visibile e regnante su la terra: *Deus*
stris. Essendo l'uomo un Dio visibile e regnante su la ter
segue che, a somiglianza del Dio di cui è immagine e rapp
tanza, deve avere una dignità personale: perchè soltanto l
personale ha un fine proprio e di sua spettanza, e può des
d'esser felice, capace di usare formalmente e di godere degli
esteriori, e in generale di tutto ciò che possiede, disponen
beneplacito. Ma tale dignità ed attitudine sono subordinate
gione, senza la quale nulla di tutto questo sarebbe possibil
pendono inoltre dal libero arbitrio, mancando il quale non
liberamente disporre. Quindi i Santi Padri fanno specialmen
sistere la rassomiglianza dell'uomo a Dio nelle facoltà dell'
nel privilegio, cioè, della ragione e del libero arbitrio. Ma t
prietà interiori dell'anima, in quanto fanno parte della sua
e non sono possibili che in una sostanza spirituale, la fanno
sariamente come Dio spirituale: e per questa spiritualità
che l'immagine divina nell'uomo sia un prodotto immediat
creazione, donde originano tutte le altre sue qualità perso
spiritualità dell'anima si manifesta nella sua incorruttibilit
l'immortalità, che n'è conseguenza: quindi ella partecipa
mortalità ed eternità divina; al contrario di quel che avv
tutti gli altri esseri, e dello stesso corpo dell'uomo, per sè
tibili e perituri. Ma l'anima, immagine di Dio per la sua s
spirituale, a differenza di tutte le altre creature, gli somigli
in questo, che la sua vita spirituale deve contenere quel c
tiene la vita divina, e tendere allo stesso fine, e riposarsi nell'
medesimo. Essa è atta, difatti, e chiamata a conoscere
amarlo, e per conseguenza ad appigliarsi al suo modello
ad esso. E per ciò stesso essa ha l'attitudine e la vocazione
a trovare in lui la sua felicità, a lodarlo formalmente, a c
e imitarlo nella morale sua perfezione. « Anima (dice il Do
rafico) est forma beatificabilis per Deum et de se nata ad
dum Deum. » (*Breviloq.* part. II, cap. 9.) Finalmente, la t
somiglianza dell'immagine col suo originale, esige che l'ani
possa avere fuori del suo Creatore, o tra il suo Creatore e sè,
termine della sua felicità, nè altro scopo della sua esiste
altra regola de'suoi atti. Ma avendo immediatamente da I
sere e la vita, bisogna che in lui abbia del pari il suo fine
luce, la norma sua immediata; che nessun altro godiment
appagarla, fuorchè il godimento di lui; che nessuno, fuor

pretenderla come sua proprietà; che nessun'altra volontà possa
re la sua. È questa la bella dottrina esposta da San Bona-
a. E qui vogliamo avvertire una volta per sempre, che ci-
San Bonaventura, in generale intendiamo di citare anche
e viceversa; limitandoci spesso a riferire le parole dell'uno o
tro soltanto, per non accrescere smisuratamente le citazioni.
ede dunque il Santo Dottore: « An homo vere imago Dei
E addotte le prove per l'affermativa, così le svolge scientifi-
te nella conclusione: « Notandum est quod imago dicit ex-
similitudinem. Necesse est autem omnem creaturam quo-
do assimilari Deo: necesse est etiam aliquam ad complementum
si expresse assimilari Deo; et ideo omnes creaturae habent
m vestigii. Sed aliqua habent rationem imaginis, illa vide-
uae assimilantur expresse: haec autem est rationalis crea-
t homo: et ideo concedendum est quod homo est imago Dei,
st eius expressa similitudo. Ad quod intelligendum, notandum
od quaedam est similitudo per convenientiam omnimodam
ura, et sic una persona in Trinitate est alterius similis. Quae-
er participationem alicuius naturae universalis; sicut homo
us assimilantur animali. Quaedam vero secundum proportio-
em, sicut nauta et auriga conveniunt secundum comparatio-
l illa quae regunt. Quaedam est similitudo per convenientiam
, sicut exemplatum assimilatur exemplari. Primis enim duo-
odis nulla creatura potest Deo assimilari; secundis duobus
omnis creatura assimilatur; sed illa quae assimilatur magis
ginquo, habet rationem vestigii; illa vero quae de proximo,
rationem imaginis: talis autem est creatura rationalis, utpote
Et hoc patet sic, primo, de convenientia ordinis. Deus enim
sa propter semetipsum operatus est, ita quod cum sit summa
as et maiestas, fecit omnia ad sui laudem. Cum sit summa
ecit omnia ad sui manifestationem. Cum sit summa bonitas,
mnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus,
dsit qui approbet. Non est perfecta manifestatio, nisi adsit
telligat. Nec est perfecta communicatio bonorum, nisi adsit
uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire,
n usum assumere, non est nisi solum rationalis creaturae;
on habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum
ri, sed mediante creatura rationali. Ipsa autem creatura
lis, quia de se nata est et laudare et nosse, et res alias in
tes voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immedia-
quoniam quanto aliquid immediatius ordinatur ad aliquid,

tanto magis convenit cum eo convenientia ordinis; et anima rationalis, et quaelibet rationalis creatura, eo quod capax Dei est, et particeps esse potest, et immediate ordinatur in ipsum, maxime convenit cum eo convenientia ordinis; et quia quanto maior est intelligentia, tanto expressior est similitudo; hinc est, quod quantum ad hoc genus similitudinis, rationalis creatura est similitudo expressa; et ideo imago est. Et hoc est quod dicit Augustinus (*De Trinit.* XIII), quod est anima imago Dei, qua capax eius est, et particeps esse potest: quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax eius est, vel e converso; et quia capax est, nata est ei configurari; et propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini; et ideo quantum ad similitudinem, quae attenditur quantum ad convenientiam ordinis, perfecte dicitur imago Dei; quia in hoc ei assimilatur expresse. Similiter in similitudine quae attenditur in convenientia proportionalitatis, vel proportionis, expresse assimilatur Deo creatura rationalis; et ideo secundum eum recte dicitur imago. Quod ostenditur sic. Convenientia enim proportionis attenditur secundum similiter se habere: similiter autem se habere, hoc potest esse dupliciter, vel in comparatione ad extrinseca, vel in comparatione ad intrinseca. Contingit autem comparare divinam essentiam ad creaturam: contingit etiam comparare personam ad personam. Omnis autem creatura aliquam comparationem habet, secundum quam aliquo modo conformatur Deo, secundum quod est causa creaturae; et sic est comparatio illa quae est ad effectum productum. Sicut enim Deus producit suum effectum; sic et agens creatum, licet non omnino. Creatura vero rationalis non solum sic convenit, sed etiam quantum ad intrinsecarum suarum potentiarum originem, ordinem et distinctionem, in quibus assimilatur illi distinctioni et ordini, quae est in divinis personis intrinseca divinae naturae. Et in hoc ostendit Augustinus *(De Trinit.)*, hominem esse imaginem Dei; et hoc explanatum fuit in primo libro, ubi est ostensum, quod anima rationalis est unitas essentiae cum trinitate potentiarum ad invicem ordinatarum, et quasi consimili modo se habentium: sic se habent personae in divinis, et ideo est ibi expressa similitudo proportionis, et propter hoc rationalis creatura, quae est homo, est imago Dei. » (*Sent.* lib. II, dist. XVI, art. I, quaest. I.) Così il Serafico Dottore. Il quale poi nella questione appresso mostra, che questa imagine è nell'uomo *naturaliter;* « Naturaliter est homo imago Dei, scilicet ab actu repraesentandi per formam naturalem, non artificialem »; ma non gli è « connaturalis, cum is imago soli Filio in divinis conveniat »; perchè « connaturalis d

quae imitatur et refert non solum per id quod habet e na-
come l'uomo), sed per convenientiam in eadem natura »; il
n appartiene che al Verbo divino. (*Ibid.* quaest. 2.) E qui,
siamo in argomento, non c'incresca di vedere col medesimo
Dottore come le creature tutte siano in qualche modo rap-
tanza di Dio: il che ci darà occasione di vedere inoltre come
iegasse il mistero della creazione. E per essere più breve,
esposizione che già ne feci con le sue parole in un altro mio
sopra la filosofia del Santo.
ermato che egli ha nel primo capitolo del suo *Itinerarium*
in Deum, che, secondo lo stato di nostra condizione, l'uni-
delle cose è scala per ascendere a Dio; e che tra le cose,
essendo vestigio, alcune imagini, alcune corporali, alcune
ali, alcune temporali, alcune eterne; e perciò alcune fuori di
alcune dentro di noi; triplice è quindi la via di ascendere
emplarlo per mezzo della creazione nell'infinita sua perfe-
unà, cioè per le cose corporali esteriori; l'altra, dentro di
n noi; la terza, sopra di noi; dopo ciò nel seguente modo
nincia dalla prima la sua specolazione. Primamente l'aspetto
templante (egli dice) considerando le cose corporali ed este-
sè stesse, vede in esse peso, numero e misura. Il peso quanto
ove sono inclinate; il numero per cui sono distinte; e la
per cui sono limitate. E per questo vede in esse il modo, la
e l'ordine, nonchè la potenza, la virtù e l'operazione; onde
ne da vestigio sorgere ad intendere la potenza, la sapienza
ntà immensa del Creatore. In secondo luogo, considerando
mondo, ne attende l'origine, il corso e il termine. Imperocchè
fede crediamo, che i secoli furono formati per mezzo della pa-
vita (*Haeb.* XI, 3): per la fede crediamo, che i tempi delle tre
cioè di natura, di scrittura e di grazia, si succedessero e or-
dinamente sieno decorsi; per la fede crediamo, che il mondo
e giudizio dovrà terminare. Nella prima cosa avvertiamo la
, nella seconda la provvidenza, nella terza la giustizia del
principio. Nel terzo modo, l'aspetto del ragionante che inve-
ede che alcune cose sono soltanto, alcune che sono e vivono,
ne che sono, vivono e discernono. E vede che le prime cer-
sono minori, le seconde mediane, le terze migliori. Vede
esservene alcune meramente corporali, alcune in parte cor-
parte spirituali; onde avverte, esservene alcune meramente
, come migliori e più degne dell'une e dell'altre. Con tutto
alcuni esseri mutabili e corruttibili, come le terrestri: al-

cune mutabili e incorruttibili come le celesti: onde avverte alcune immutabili e incorruttibili, come le sopracelestiali. Pertanto da queste visibili cose si eleva a considerare la sostanza, la sapienza e la bontà di Dio come ente vivente e intelligente e meramente spirituale e incorruttibile e intrasmutabile. Questa considerazione poi si allarga secondo la settiforme condizione delle creature, la quale è un testimonio settiforme della divina potenza, sapienza e bontà, ove si consideri di tutte le cose l'origine, la grandezza, la moltitudine, la bellezza, la pienezza, l'operazione e l'ordine. Imperocchè l'origine delle cose secondo la creazione, la distinzione e l'ornato, quanto alle opere dei sei giorni, predica la divina potenza, che tutte quante le produce dal nulla; la sapienza, che tutte lucidamente le distingue; e la bontà, che tutte liberalmente le adorna. La grandezza delle cose poi, secondo la mole della lunghezza, larghezza e profondità, secondo l'eccellenza della virtù che lungamente, largamente e profondamente si estende, com'è manifesto nella diffusione della luce, secondo l'efficacia dell'operazione intima, continua e diffusa, siccom'apparisce nell'operazione del fuoco, indica manifestamente la immensità della potenza, sapienza e bontà del trino Dio, il quale per la potenza, presenza ed essenza trovasi incircoscritto in tutte le creature. Ma la moltitudine delle cose secondo la diversità generale, speciale e individuale, nella sostanza, nella forma e nell'efficacia, insinua e mostra manifestamente oltre ogni umana estimazione l'immensità de'tre anzidetti attributi di Dio. La bellezza delle cose poi, secondo la varietà dei lumi, delle figure e de'colori, nei corpi semplici, misti ed anche complessionati, sì come nei corpi celesti e nei minerali, sì come nelle pietre e nei metalli, nelle piante e negli animali, evidentemente proclama le tre cose predette. E la pienezza secondo che la materia è piena di forme secondo le ragioni seminali, la forma piena di virtù secondo l'attiva potenza, la virtù piena di effetti secondo l'efficienza, dichiara manifestamente lo stesso. L'operazione molteplice, secondo che è naturale, artificiale e morale, con la sua moltiplicissima varietà mostra l'immensità di quella virtù, arte e bontà, la quale veramente è a tutte le cose cagione dell'essere, ragione dell'intendere e ordine del vivere. L'ordine poi secondo la ragione della durata, situazione ed influenza, cioè per l'anteriore e il posteriore, per il superiore e l'inferiore, per il più nobile e il più ignobile, nel libro della creatura insinua manifestamente il primato del primo principio, quanto alla infinità della potenza. L'ordine delle divine leggi, de'precetti e de'giudizi, nel libro della Scrittura l'immensità della sapienza

ne de' divini sacramenti, de' benefizi e retribuzioni nel corpo
hiesa, l'immensità della bontà; sicchè esso ordine ci conduce
tissimamente nel primo e sommo, potentissimo e sapientissimo
mo. » (*Itiner. mentis in Deum*, cap. 1.)
lagnifica specolazione (io scriveva nov'anni fa), che vale un
ntera di filosofia, (mentre è, aggiungo qui, profondissima teo-
tanto per mezzo de' vestigi del creato ci fa veder chiara-
Dio nelle tre sussistenze, potenza, sapienza, amore; una sola
mma, infinita e perfettissima, che solennemente ci si rivela
le cose: primo, nell'essere di cui tutte partecipano e sono
; secondo, nell'ordine che hanno in sè e fra loro, e che dà
onia ammirabile e divina; terzo, nella misurata proporzione ai
ciascuna, e di tutte prese insieme, che sono gli eterni fini ed
menti del Creatore; veri specchi, ciascuna e tutte insieme,
plendidamente si riflette l'eterna vita di Dio, ossia l'infinita
tenza, l'infinita sua sapienza, il sommo suo amore. È questo
nento metafisico congiunto al fisico, che così uniti ne formano
. Vale a dire, tutte le cose hanno l'essere non da sè, ma dal-
per essenza, senza del quale esse non sarebbero, nè si po-
ro concepire. Da chi l'ebbero ricevuto? Parimente in tutte è
, peso e armonia, che non hanno in sè da sè, e potrebbero
ere. Da chi tutto questo vi fu posto? E tutte hanno misura e
ione in rispondenza del proprio fine e del fine principale e
della creazione. Chi concepì questo fine? Chi lo propose? Chè
sè stesse le create cose non ne sono capaci. Ecco dunque una
issima apparizione e rivelazione dell'essere sommo e perfettis-
osì com'è in sè, somma potenza, somma sapienza e infinito
ne' soli vestigi del sensibile universo. Onde a ragione conchiude
primo capitolo del suo lavoro il Santo Dottore dicendo:
lunque, o uomo, chiunque tu sia, gli occhi, gli orecchi spiri-
ppresta, sciogli le labbra ed applica il cuor tuo per vedere in
le creature il tuo Dio, per udirlo, laudarlo, amarlo, adorarlo,
icarlo ed onorarlo, affinchè per avventura non ti si levi contro
universo. Imperocchè per questo tutta la terra pugnerà contro
nsati, e per lo contrario sarà materia di gloria a' prudenti, i
econdo il Profeta, possono dire: Tu mi hai rallegrato, o Si-
con le cose fatte da te, e nelle opere delle tue mani. Quanto
agnifiche, o Signore, le opere tue; tutto hai fatto con sapienza,
ra è piena di tue ricchezze. (*Itin. mentis in Deum*, cap. 1.)
in qual modo noi e tutte le cose, delle quali si compone
so, ricevemmo dall'essere sommo il peso, l'ordine e la mi-

sura, in somma, tutto quello che siamo, non avendone in noi s
ragione? Ecco il mistero, ossia il come della creazione, che l'u
ragione, abbandonata a sè stessa, non potè penetrare. Imper
tutta l'umanità ha sempre sentito e creduto, che vi è un
sommo, superiore a tutto l'universo; e quindi la fede religio
cotesto Dio che troviamo appresso tutte le nazioni della terr
chi fosse in sè cotesto Dio, e in qual modo provenissero da
cose e partecipassero della sua vita; questo i filosofi, per qua
adoperassero, non seppero mai dire, benchè la ragione per sè
possa arrivare ad intendere che da lui vennero fatte. E qui
teoria della materia eterna, delle emanazioni, degli atomi e
nell'immensità dello spazio prima d'ogni tempo, e l'assioma di
l'antichità pagana: *Ex nihilo nihil;* dal nulla essere impos
trar nulla; contro il quale assioma il Cristianesimo venne ap
ad insegnare, che Dio dal niente *creavit coelum et terram*. Di
non appena fu pronunziata e divulgata la parola della creazion
fu spiegato il significato, l'umana ragione intese tosto quel ch
allora non aveva potuto intendere; e fu lietissima di sapersi
spiegare quel che in sostanza sentiva dentro di sè, cioè la d
zione e dipendenza sua e di tutte le cose da un principio somm
non sapeva dire come ciò fosse. La rivelazione chiarì questo
e la ragione se ne appagò, quantunque l'essenza dell'atto creati
rimasta e rimarrà sempre un mistero impenetrabile, non conos
noi l'intima essenza dell'essere, ma soltanto percependolo per l
esterne manifestazioni; dalla quale essenza dell'essere perfetti
procede appunto la possibilità delle cose e della creazione.

« Diciamo che dall'essenza dell'essere infinito, perfettissim
eterno, procede la possibilità delle cose e della creazione. È du
da distinguere la possibilità reale dall'idea astratta di essa. Qu
noi diciamo possibilità reale, diciamo il contradittorio di niente
può essere dunque la possibilità altro che una realtà somma
un potere sommo senza limiti; e perciò stesso somma e perf
sima vita; cioè, somma e infinita potenza, somma e infinita sapi
sommo ed infinito amore; potenza, sapienza ed amore in un
sommo, perfettissimo ed infinito, che s'identifica ed è una sola
con l'essenza divina. L'idea poi astratta di possibilità è il
cetto della nostra mente che vi corrisponde. Per lo che, quell
i filosofi chiamano possibilità logica, intrinseca ed assoluta
cose, cioè, la non ripugnanza ad essere, non si origina già da
che per sè son nulla, ma dalla virtù della vita e della in
potenza dell'essere infinito e sommo, che per ciò che è vita

infinita virtù ed infinita potenza, è possibilità infinita di tutte
se; possibilità relativa rispetto alle cose da fare o da non
secondo che piace alla liberissima sua volontà. Udiamo come
solita sua chiarezza tocchi di questa possibilità San Bo-
tura. La divina potenza, da cui è la possibilità delle cose,
onsiderarsi (egli dice) in tre modi: o rispetto all'atto di-
e in questo modo il possibile non è soltanto possibile, ma at-
o rispetto all'attitudine delle creature; ed in questo modo
plicemente, non già attuale: o finalmente rispetto all'atti-
della virtù increata; e quel che è possibile ad essa, torna
ibile alla creatura. Ciò poi che in nessuno de'sopraddetti modi
ibile, come ciò che ripugna per diretto all'ordine secondo le
i delle cause primordiali ed eterne, è semplicemente impossi-
sia è il nulla. Come sarebbe, che Dio creasse qualche cosa in
finita, o facesse una cosa che fosse nell'istesso tempo e non
o che non sia stata quel che già fu, e simiglianti contrad-
. Da ciò si pare quali cose debbano dirsi semplicemente pos-
quali semplicemente impossibili, e come questa impossibilità
ntradditorii si combini ottimamente con la divina onnipo-
(*Breviloq.* part. I, cap. 7.)
iò posto, vediamo la via che tenne il Serafico Dottore specu-
il fatto della creazione, e come felicemente riuscisse a spie-
e a darne ragione. Prima di tutto (egli dice) dobbiamo ri-
re l'errore e affermare la verità. E la verità è questa, che
l'universalità della macchina mondiale venne tratta all'es-
el tempo; e con ciò si esclude l'errore di coloro che pongono
do eterno. Dipoi, che venne tratta all'essere dal nulla; e con
confutano quelli che ammettono l'eternità della materia, da
nissero formate le cose. Appresso, che un solo è il principio
trasse dal niente; e si ribatte l'errore de'Manichei, che po-
due principii, buono l'uno, e l'altro cattivo. Il quale prin-
noltre è sommo; e si toglie l'errore di coloro che affermano
io prodotto le inferiori creature per mezzo di altre intelli-
La verità finalmente è, che ogni cosa venne creata in peso,
e misura; e con ciò si mostra che ogni creatura è un ef-
ella Trinità creante, considerata sotto il triplice aspetto di
tà, ossia di causa efficiente, per cui nella creatura è unità,
misura: di causa esemplante, per cui in ogni creatura è
specie e numero: di causa finale, per cui in ogni creatura è
ordine e peso. Imperocchè ogni creatura viene messa al-
dalla causa efficiente, formata sull'esemplante, e ordinata

al fine; e con ciò è una, vera e buona; modificata, bella e ordinata; misurata, discreta e ponderata. (*Centiloq.* part. III, sect. 8.)

« Queste ultime parole ci mostrano in qual modo s'intendesse a que' dì e si spiegasse dai Dottori cattolici il fatto della creazione. Speculando essi con profondo intelletto sopra le create cose, e vedendole tutte improntate di potenza, di sapienza e di amore; quindi si levavano a contemplare l'essere sommo, che per atto libero di sua volontà le cava dal nulla, dando loro vita, ordine e misura, per cui sono quel che sono, e rivelano l'esistenza e la gloria del loro fattore. Difatti, se ogni cosa onde si compone questo universo è, nè frattanto ha in sè la ragione del suo essere; con ciò solo ciascuna e tutte rivelano la necessità di un essere sommo e perfettissimo, il quale essendo forza e vita infinita, tutte le produce e le mette all'esistenza: le produce, non dalla sua essenza, perchè egli è e ci si manifesta infinito; nè da altra cosa, perchè nulla è fuori di lui: dunque, le produce dal niente. Ma con quale virtù le produce? Con la virtù della sua vita infinita, che è puro atto infinito, eterno e perfettissimo: atto per ciò, che vince e può vincere l'infinita distanza che s'interpone tra l'essere ed il nulla, producendo un effetto che alla infinita sua forza e virtù corrisponda; effetto che non potrà mai venir confuso con l'atto divino, essendo impossibile confondere la causa con l'effetto; massimamente una causa perfetta, infinita, sempre in atto, con un effetto finito, imperfetto, che non ha in sè la ragione del suo essere; e quindi può non essere, e in verità non fu sempre, ed ora è, perchè la causa lo ha liberamente prodotto. Ogni cosa, in secondo luogo, ha un determinato modo di essere secondo i generi e le specie a cui appartiene; ed ogni genere e specie, con maravigliosa gradazione d'intendimento e di sapienza che avanza infinitamente ogni creato intelletto, sono diversi e distinti l'uno dall'altro: nè le cose hanno necessariamente così fatta perfezione, anzi potrebbero non averla, o averla in modo differente da quello con cui l'hanno. Dunque ci ha da essere una sapienza infinita ed eterna, in cui sieno le ragioni di cotesta perfezione e di una perfezione infinita; sulle quali ragioni vennero esemplate tutte le cose, che non ne sono altro che una languida rappresentanza: onde è da dire, che sieno più vere in tali ragioni dell'eterna e divina sapienza, che non in sè medesime. Da ultimo, ogni cosa dell'universo si vede che ha un fine a cui è ordinata, e che tutte insieme mirano ad un gran fine che a tanta loro virtù e perfezione risponda, fornite di tutto quello che è necessario a raggiungerlo. Fine che parimente non hanno necessariamente per sè stesse, e potrebbero anche non avere,

) differente da quel che è. Il che significa esservi una volontà
e perfettissima, la quale vuole questo fine piuttosto che un
che le ordinò tutte e ciascuna a conseguirlo, avendo riposto
a sua compiacenza e il suo amore.
esta speculazione degli Scolastici è profondamente metafisica;
essi videro chiarissimamente il fatto ammirabile della crea-
lla contemplazione dell'universo; videro, cioè, Iddio che trae
lal nulla con la sua infinita potenza, le esempla sopra la sua
sapienza e le ordina e condiziona al conseguimento del fine
a infinita ed amorosissima volontà. E per tal modo lo spet-
ella creazione era per gli Scolastici non solamente una ri-
e di Dio, ma una rivelazione della vita infinita di Dio: tre
ize in una sola essenza; che è il mistero della Trinità divina;
Dio in tre persone, tutte egualmente perfette della stessa
ne infinita. E qui sarà bello udir San Bonaventura. Non è
sere (egli dice) nell'universo, che non abbia misura, concetto
nazione; e qui sta la ragione di vestigio, che mena a quella
, in cui il modo è senza modo, il numero senza numero, e
senza ordine. Ma nella sostanza si appalesa più solenne-
vestigio della sapienza ed essenza divina. Conciossiachè ogni
ha materia, forma e composizione; ossia l'originale prin-
formale concepimento e l'unione dell'uno con l'altro; come
a compiuta ha sostanza, virtù ed operazione. Ed in ciò si
aro il vestigio della Trinità creante; vale a dire il Padre,
il Figliuolo, virtù e forma; lo Spirito Santo, unione e con-
Imperocchè, l'originale principio delle cose si distingue ve-
dal loro formale compimento, non già con distinzione ipo-
come avviene in Dio, ma con reale distinzione di principii,
i quali è attivo, passivo l'altro. E toglier ciò dalla creatura,
toglierne la rappresentanza della Trinità. Nè fa contro quel
no alcuni, falsamente filosofando, che, cioè, l'Angelo e l'anima
eri composti, perchè sono da un altro. Imperocchè l'essere
ltro non importa composizione: se ciò fosse, il Figliuolo, per
dal Padre, sarebbe composto, e similmente sarebbe composto
o Santo che dall'uno e dall'altro procede. Adunque solo
ivino è semplice, nel quale l'essere non differisce dall'esser
all'essere in quel modo che è. E questa è la ragione perchè
è il nome di Dio: perchè, cioè, l'essere di Dio è tutto ciò
. Invece, nella creatura differisce l'essere dall'esser bene e
del modo con cui è. E il vestigio di questa sapienza (che
nelle creature) è la sostanza, la virtù e l'operazione. La

virtù è dalla sostanza; l'operazione dalla sostanza mediante la virtù; come il Figliuolo è dal Padre, e lo Spirito Santo è dal Padre mediante il Figliuolo. La cosa sostanziata, dalla sostanza ha l'essere; dalla virtù il vivere; dall'operazione il fare. » (*Hexaem.* Serm. II. Vedi *Della vera filosofia e delle dottrine del Serafico Dottor San Bonaventura*, cap. XIV.) Ma torniamo alla creazione dell'uomo.

Dice dunque il Genesi, che *formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.* Parole che ci danno in breve una formale descrizione degli elementi che costituiscono le differenti parti dell'uomo: il corpo, che lo congiunge alla terra; l'anima spirituale, che lo congiunge a Dio; il corpo creato per l'anima, l'anima creata per vivificare il corpo, formando per la loro unione un'anima vivente, e per conseguenza una natura vivente, che, in virtù della vita communicata al corpo, si accosta alle altre creature viventi della terra, ma che, essendo vivificato da un'anima fatta ad immagine di Dio, avanza essenzialmente tutte le altre creature. Il corpo fu tratto dalla terra; e vuol dire che la sua materia è quella stessa di cui sono formati i corpi delle altre creature terrestri, e che per conseguenza in quanto alla sostanza del corpo da essi non si distingue, e che com'essi ha bisogno di nutrimento terrestre, ed è caduco e perituro. E così l'uomo in quanto *terrigena* si distingue il più che sia possibile dagli Angeli, creature celesti. Dicendo poi la Scrittura, che quel corpo venne formato da Dio, ci fa sapere che fu tratto dalla materia inorganica, e che dunque l'uomo anche per il suo corpo è un essere di una specie particolare, e che non può essere provenuto da altri esseri organici per generazione. Finalmente, dicendo il Genesi, che Dio formò l'uomo *de limo terrae,* ci fa chiaramente intendere che il suo organismo non è un lavoro casuale, ma che fu ordinato a diventare un essere di questa specie, e non d'altre. Difatti, la formazione del corpo di Adamo si ha per un atto distinto dall'animazione, mentre rispetto a tutte le altre creature terrestri animate non si ha che una semplice creazione od una produzione della terra. Il che ci fa manifestamente intendere, che il corpo dell'uomo non è un organismo in cui si contenga il principio della vita, e che questa non dipende punto da esso. La separazione dei due atti, significa che, non il corpo è indipendente dall'anima, ma l'anima dal corpo, più che non avvenga nelle altre creature animate; talchè la creazione del corpo vale qui quanto preparazione d'una dimora convenevole, o d'un istrumento ad uso del principio della vita, che sopravverrà a pigliarne possesso.

Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae. Queste altre
arole significano, che il corpo, quantunque formato, era ancora
rivo di vita, e che nella sua qualità di essere organico, doveva
enire dall'anima vivificato. Abbiamo qui chiaramente due cose; la
stanza spirituale, e il suo rapporto col corpo. Apparisce in questo
tto Iddio come uno che formasse con le proprie mani una statua, e
ipoi l'animasse soffiandole in volto; come Eliseo risuscitò il figliuolo
ella vedova soffiandogli nel viso. Può essere che Dio col suo soffio
mmunicasse la vita anche agli altri animali, appena furono organiz-
ati, ma la separazione dei due atti non apparisce; indizio mani-
sto che rispetto all'uomo vi fu un'animazione di una specie supe-
iore, ossia, vi fu la communicazione d'un principio di vita spirituale
dipendente dal corpo, d'un principio che non è soltanto un ef-
tto qualunque della forza vitale di Dio, ma d'un principio somi-
liante a lui nella forma della vita; ossia, la communicazione d'un
rincipio di vita spirituale, in cui la forza vitale e creatrice di Dio
anifesta e riproduce la spirituale sua natura.

Et factus est homo in animam viventem. Qui si esprime il
isultato della insufflazione della vita fatta da Dio nel corpo ancora
animato. Ricevendo questo soffio, esso si confuse col principio della
ita, ed entrò nella vita, e di due si fece un essere solo vivente.
a queste parole risulta che il corpo umano è esclusivamente ani-
ato da un'anima somigliante a Dio, da cui gli è inspirata, e che
on ha altro principio di vita; e che l'anima, non ostante la sua
uperiorità d'origine e di natura sopra le anime degli altri esseri
iventi, è unita ad un corpo non meno strettamente che sia in
uelli, col quale forma una natura vivente, egualmente che tutti
li altri. Intorno a questo punto la dottrina dommatica è, che il
orpo dell'uomo ha la sua origine dalla terra, o dagli elementi
rrestri; e che in quanto corpo umano, riceve la sua organizza-
ione, non dalle forze fisiche che ciecamente o casualmente agiscono,
a direttamente da Dio, secondo una sua idea chiara e ben deter-
inata, come fu de' primi nostri parenti. E però è un'eresia il pre-
ndere, che l'uomo, in quanto al corpo, possa discendere dalle
immie, od altra qualunque specie di animali, e che la presente
a perfezione esteriore non sia che un cangiamento progressivo
praggiunto nelle forme, quand'anche si ammettesse che, avvenuta
completa evoluzione della forma, Dio vi creasse simultaneamente
nima. Gli Scolastici confutarono fin dal loro tempo queste pazze
errazioni dell'umano intelletto, facendo avvertire, che la stessa
ma e dignità del corpo umano mostra nell'uomo la privilegia-

tissima creatura che egli è, il quale mentre tutte le altre in sè comprende e compendia, egli n'è la cima e il compimento per immediata creazione divina.

L'Ales, dopo di aver largamente parlato dell'anima, fa parecchie questioni relative al corpo, che essa per natura è destinata ad informare. E primamente cerca quale ne sia stata la causa efficiente, che il Genesi ci dice essere stato Iddio; e quindi mostra come in verità convenisse, che, a differenza degli altri esseri creati dallo stesso Dio col seme corrispondente al genere e alla specie di ciascuno, quello dell'uomo fosse con speciale magistero da esso formato. La quale convenienza è prova del fatto e della verità delle parole del Genesi, che lo afferma. (*Sum.* par. II, quaest. LXXVIII, memb. 1.) Tocca appresso della causa formale, e stabilisce che, eziandio in quanto al corpo, può dirsi ed è vero che l'uomo fu creato, quantunque già esistesse la materia di cui Iddio lo plasmò. Imperocchè v'è la « creatio simpliciter, de qua (*Gen.* I.): In principio creavit coelum et terram; » ossia « materiam omnem coelestium terrestriumque » dal niente: e v'è la « creatio secundum quid, » quando, cioè, « ex defectu principiorum creatorum, » questi non possono dare per sè stessi in modo alcuno un essere specifico, se non vi sia una causa onnipotente che lo formi. E così fu il caso del corpo dell'uomo, come delle piante e degli animali rispetto al seme da cui ciascuno secondo il proprio genere e la propria specie dovevano uscire. (*Sum.* part. II, quaest. LXXIX, memb. 1.) E finalmente svolte parecchie altre questioni relative alla causa formale e alla materiale, che tutte insieme danno un pieno trattato, vi aggiunge anche quella « De dignitate corporis humani, » considerandone, primo, « compositionem quoad actus exteriores; » secondo, « compositionem quoad unionem cum anima, et quoad locationem, » cioè il posto, che apparisce chiaramente destinato ad occupare in terra, oltre che poi in un'altra più nobile vita. Considerazioni che mostrando la originaria grandezza dell'uomo e l'alta dignità che doveva avere nel creato, contengono *a priori* la più solenne confutazione che possa farsi delle teorie, con le quali viene avvilita alla condizione de' bruti più schifosi la più nobile creatura dell'universo. Guardate e studiate l'uomo (egli dice), e voi vedrete che, a differenza di tutti gli altri animali, Dio lo ha fatto anche esteriormente tale, che con ciò solo si appalesa a tutti gli altri superiore. « Deus fecit hominem rectum; » (dice l'Ecclesiastico, cap. VII) e s'intende « quoad dispositionem corporis et quoad habitum mentis; » come il fatto addimostra. « De primo, manifestum est, secundum illud Gregorii Nazianzeni (*De imag.*

ap. VIII), quod erectus est hominis habitus et ad coelum se sus-
ollens sursumque respiciens. Principalia haec dona certissimum est
sse approbantia regiam potestatem; etenim solus ita formatus est,
aeterorumque omnium prona sunt corpora et in deorsum procli-
ius inclinata. Manifesta differentia eius honoris ostenditur cum
nstat illa esse huius subiecta potentiae; hunc autem honorem su-
eminentis existere dignitatis. » Dipoi: « Solus homo est animal
tionale mortale; sed si corpus esset inclinatum et non erectum,
n posset habere usum sermonis; et ita non esset excellentissimum
gnum sapientiae divinae... Si enim haberet corpus inclinatum, non
beret manus; quia in omnibus animantibus inclinatis, anteriora
embra corporis pedes sunt, secundum Gregorium eumdem et se-
ndum Philosophum. Si non haberet manus, non haberet usum ser-
onis in communicatione ad alterum; et tunc non ita manifestaretur
ipso sapientia, et inde ut prius. Unde idem Gregorius (cap. IX):
homo sine manibus extitisset, percipiendorum ciborum necessitate,
embra vultus eius ad instar quadrupedum formarentur, ita quod
longa facies teneretur simul et emineret in naribus; oris etiam
bia callosa et grossiora essent atque firmissima et ad carpendas
rbas competenter aptata, et lingua grandiori corpori durior esset
asperior quae cooperaretur dentibus, et ad ea quae madenda per-
eret liquidior existens: si ergo manus non adessent corpori, quo-
odo vox ei articulata figuraretur, cum talis eius oris formatio ad
um sermonis minime conveniret? Nunc autem sunt manus accom-
odatae corpori, ut os ad ministerium verbi liberum permaneret. »
nalmente, « manifestum est, quod cum illud sit amor in spiritibus,
od est pondus in corporibus; ipsa autem corpora naturali suo
ndere tendant deorsum; ipsum corpus humanum, quod est or-
num spiritus, spirituali quodam modo, naturali affectu tendit
rsum, secundum illud: ubi amor, ibi oculus. Unde Cassiodorus:
p. IX, *De anima*): procerum animal homo in effigiem pulcher-
nae speculationis erectus, ad res supernas intuendas... » E di fatti,
ecudes omnes terrenae sunt, » come apparisce dall'essere tutte
hinate alla terra: « ob hoc inclinantur ad terram; » ma ben
ra « est plantatio coelestis, homo, qui quantum habitu figurae
tum dignitate distat a pecoribus: illorum facies deorsum fixa
uterumque perspectant, et quod eius libidini iucundum est, hoc
tantur; » ma il capo dell'uomo, « suum vero caput ad coelum sem-
erigitur, oculi sui superna respiciunt; » e se dalle passioni si lasci
bassezza della materia e nel fango trascinare, subito sente che
è più lui: « si corporis voluptate se foedaverit, obediendo luxui

ventris et inferioribus eius partibus, comparatus est iumentis et similis factus est illis... » Prosegue poi ad argomentare la superiorità che mostra naturalmente l'uomo, anche mediante il corpo, sopra tutti gli altri esseri della creazione, dalla innata e invincibile forza che lo porta, anche non volendo, a mirare in alto: « Non tantum attestatur dignitatem corporis humani habitus rectitudinis, sed erectionis: habitus autem rectitudinis erectae indicat ad quod conditum est corpus huiusmodi; signum est enim perfectionis eius forma nobili et coelesti... et beatitudinis obtinendae in coelo. Non sic de plantis, quae licet rectae sint, non sunt erectae, sed potius demissae per fixionem partis, et quia habent vitam et motum in terra: homo enim et planta in contraria positione se habent. Unde neque plantae, neque corpora coelestia, neque terrestria, cuiusmodi sunt lapides, cuiuscumque generis, regulariter habent illam rectitudinem in illa potentia, quam habet corpus humanum, cuius habitus et partium dispositio magnorum indicia sunt sacramentorum. » (*Sum.* part. II, quaest. LXXXIV, memb. 2.) Lo stesso è degli animali più perfetti. Per quanto l'uomo gli educhi a levarsi in alto, essi tendono sempre al basso; nè vi è arte che possa vincere ed annientare cotesta loro naturale inclinazione; come non vi è arte, scienza, o passione, che possa annientare nell'uomo la forza invincibile che lo trae in alto: per cui abbassandosi alla vita animalesca, egli vive in una continua e spaventosa violenza di sè stesso; mentre se derivasse da qualunque specie alla sua inferiore, dovrebbe per necessaria legge accadere il contrario. Così dunque gli Scolastici confutarono *a priori* le aberrazioni dell'umano orgoglio, che vuole contraddire alla rivelazione, e far dell'opera divina un'opera della materia e della forza bruta, che sieno il solo e supremo principio di tutte le cose.

Ora tornando all'anima, la rivelazione c'insegna che essa si distingue essenzialmente dal principio della vita degli animali, così pe'suoi atti come per le sue forze vitali, e che costituisce un essere d'una specie tutta propria. Inoltre, che non solo essa non è corpo, nè corporale materia, cioè una sostanza composta di parti aggregate e occupanti spazio, ma che non è nè anche corporale e materiale a quel modo che potrebbe esserlo un principio di vita, in quanto che il suo essere e tutta la sua attività sono essenzialmente legati ad un principio suscettibile d'una fisica estensione, e che quindi non possono esistere altro che per mezzo d'un *substratum materiale,* facendo essenzialmente parte d'una sostanza corporea e della forma d'una materia; per cui non potrebbe essere in alcun modo concepito come sostanza indipendente d'una specie a parte e

senzialmente dalle altre differente. In somma, la rivelazione c'in-
gna che l'anima umana esistendo fuori della vita che infonde al
rpo, o che esercita per mezzo di esso, possiede in sè e da sè, in
anto spirito, *mens*, una vita spirituale, affatto da quella distinta,
ma natura tutta particolare ed essenzialmente diversa; che, a dir
ve, è un essere sostanziale, proprio, necessariamente indipendente
all'essere del proprio corpo e dalla materia corporale; onde in
posizione all'uno e all'altra vuol essere chiamata, com'è, una so-
nza incorporale, immateriale, spirituale. E qui è da avvertire, che
ome da molti si tiene oggi che semplici sieno i principii costi-
ivi dei corpi, non basterebbe a determinare la specifica natura
'anima il dire che essa è semplice; bisogna aggiungere che è
ituale, cioè improntata d'una speciale forma da Dio, per cui è
l che è, ed essenzialmente da ogni altra sostanza non materiale
istingue. L'anima è dunque spirituale, ed è il principio imme-
to della vita, che fa vivente il corpo; donde segue che essa è
rincipio immediato anche della vita sensibile e vegetativa, unita
intimamente al corpo, che non solamente influisca e abiti in esso,
possieda in proprio, formando con esso una persona, una ipo-
i; ma inoltre costituisca con esso una sola natura. Il che non
Cristo, in cui per una unione soprannaturale ed ineffabile
o in una ipostasi due nature. Questa unità di natura consiste
nalmente in ciò, che l'anima ed il corpo sono, almeno sotto certi
ardi, un principio commune e immediato, ossia un soggetto unico
azione e di passione; ed è quel che precisamente avviene nel-
mo per le funzioni e le affezioni della vita sensibile e vegeta-
. La teologia formula questa verità dicendo, che l'anima è la
na sostanziale del corpo, come definì il Concilio di Vienna; e
ifica che l'unione dell'essenza dell'anima con quella del corpo
tituisce un essere, una sostanza unica, e per conseguenza una
one necessaria (non però essenziale); la quale vien così espressa:
nima è la forma sostanziale del corpo. La Scrittura ci fa suf-
ntemente conoscere questa unità, dove dice, che dall'avere
io soffiato in faccia dell'uomo lo spiracolo della vita, esso addi-
ne un'anima vivente: *Et factus est homo in animam viventem.*
rità dommatica, a cui si oppongono le dottrine di Platone e del
ther, per le quali lo spirito non sarebbe altrimenti il principio
anima il corpo, ma un semplice motore che lo governa; e quella
esi di Cartesio, che negando l'interiore animazione del corpo
ano, ne fa una macchina inerte in servigio dell'anima. Nel primo
non avremmo che un animale unito allo spirito; nel secondo,
spirito rinchiuso dentro la macchina del corpo.

Ci duole di non poterci trattenere, intorno a questo importantissimo argomento dell'anima, quanto vorremmo. Negli Scolastici fa larga parte delle cose che essi discorrono, spiegando l'opera del sesto giorno della creazione; e lo studioso che voglia acquistarne piena conoscenza, ricorra specialmente all'Ales. Egli fu il primo a darcene un compiuto trattato nel luogo suddetto; a cui fece seguire immediatamente il suo, Frate Giovanni della Rochelle, che n'era stato discepolo; lavori l'uno e l'altro che non furono fin qui agguagliati, e, disgraziatamente, sono da molto tempo lasciati in dimenticanza. Del secondo, a dir vero, non è maraviglia, essendo rimasto fin qui inedito: per lo che pubblicandolo ora come parte di quest'umile omaggio al nostro Serafico Patriarca, crediamo di rendere un vero servigio specialmente alla Filosofia. Piaccia udire il giudizio che portò dell'uno e dell'altro un recente filosofo di Francia nel saggio di analisi e di critica che ultimamente pubblicò sopra il testo inedito della *Summa de anima* di Frate Giovanni. (*Essai d'analyse et de critique sur le tèxte inédit du traité de l'âme de Jean de la Rochelle par Henry* LUGUET, etc.; Paris, 1875.)

Chiede egli, se Frate Giovanni debba dirsi originale nel suo lavoro? E risponde così. Alessandro d'Ales suo maestro, Avicenna, Sant'Agostino, San Giovanni Damasceno, e Aristotile, gliene fornirono i lineamenti, che spesso egli si contenta di concretare con le loro sentenze. Dal Dottore Irrefragabile suo maestro tolse, inoltre, il metodo della trattazione; metodo che fu come una legge in tutto il medio evo; e di più la vasta erudizione, per cui potè ben conoscere la filosofia pagana e dei Padri: onde fermandoti qui, diresti che egli non avesse fatto altro che commentare il lavoro del suo maestro. Il trattato dell'Ales è fuso nella Somma della sua teologia, ch'ei compose di comandamento d'Innocenzio IV; opera immensa in quattro parti, che non contiene meno di 349 questioni principali e 3,500 secondarie. Il punto di partenza del Dottore Irrefragabile è la verità teologica, i cui principii rivelati da Dio, ei paragona a quelli della ragione, che è la base della scienza naturale. Disse Boezio nel suo libro *De Trinitate*, che l'uomo sapiente non deve mettersi allo studio di qual si voglia argomento se non col metodo che convenga: « Unde in naturalibus (egli dice) rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter, versari oportebit. Theologicae facultatis inquisitionibus intendentes, cum adiutorio gratiae Jesu Christi tale principium initiumque capiemus. » E così ha fatto l'Ales, pigliando a discorrere dell'anima. A quel modo che nel principio della sua Somma si dimandò anzi tutto, se la teologia fo

scienza, e quindi esaminò diligentemente la questione del primo
ncipio, distinguendo le cause materiali, formali, efficienti e finali;
desimamente fece nel trattar dell'anima. Egli mette dapprima
certo numero di definizioni, fa dipoi l'esposizione delle questioni
si presentano, fermandosi da ultimo sopra le particolari idee
contengono, e scientificamente sviscerandole. Definisce ciascuna
coteste idee, le divide, le suddivide, le commenta con testi sacri
profani, notando accuratamente il nesso che hanno l'una con
ltra... Allo stesso modo procede Frate Giovanni della Rochelle,
nza che tuttavia manchino differenze tra l'uno e l'altro... Il Dot-
re Irrefragabile nelle questioni teologiche si tiene fermo al titolo
portano, dichiarando subito nettamente di che cosa si tratti,
non curandosi delle altre scienze, se non in quanto mostrino
re con quelle alcuna relazione. Egli tratta primamente di Dio e
suoi attributi; poi delle diverse cause create, che conducono alla
ma sempre in atto. E qui incontratosi nella grave questione della
azione divina, la piglia a studiare giorno per giorno, seguendo
racconto del Genesi, onde arriva finalmente all'uomo che ne è
cima e il compimento. Ed eccolo con ciò, nella questione LXIX,
anima: *De entitate et quidditate animae rationalis*... La scienza
ll'anima (egli dice) ha strettissime relazioni con gli studi della
logia; dunque primamente tratteremo di essa, poi del suo corpo,
inalmente del legame che li congiunge. La prima considerazione
egli fa, ne riguarda la sostanza e l'essenza; la seconda, le facoltà
li atti. E prima di tutto: esiste essa l'anima? egli chiede. E se
ste, che cos'è? E per quale fine venne creata? Datene sette defi-
zioni, ne cerca primamente la causa materiale, chiedendo se possa
sere mai emanata dalla sostanza divina. Poi ne studia la causa
rmale, l'efficiente e la finale. Dice appresso dell'anima in sè stessa,
ll'anima paragonata col corpo, del modo della loro unione; dipoi
lle sue potenze in quanto razionale, in generale ed in particolare;
lla sua facoltà sensitiva interiore, e delle sue forze motrici. E
almente della potenza cognitiva razionale, dell'atto della virtù
tellettiva, del senso interiore, della forza motrice razionale, del
ero arbitrio, della sinderesi, della coscienza. Ma l'anima è unita
corpo, con cui forma una sola natura: si cerchino dunque le
ferenti cause che concorsero alla formazione del corpo, cioè del
rpo del primo uomo, ossia di Adamo, e della sua donna Eva. Nè
entica lo stato della loro innocenza. Dopo di che, egli domanda:
vita è essa una sostanza, o un accidente? È l'anima stessa, o
lcosa che le appartenga? È una potenza, un atto, od un abito?

E il primo uomo, fu egli mortale od immortale? Fin qui il Luguet, il quale conchiudendo la sua analisi, esclama: lavoro per verità d'immensa fatica! e d'immenso valore, aggiungiamo noi, di cui si vorrebbe tenere assai più conto che fin qui non si è fatto. Accenna dipoi le differenze che gli parve trovare fra il discepolo ed il maestro. Il Trattato di Giovanni della Rochelle (egli dice) non è più un lavoro inserito nella Somma teologica, o nei commenti sopra i quattro libri delle Sentenze; è un lavoro da sè. Questo indicherebbe che egli, più che il suo maestro, si fosse addentrato nella conoscenza della filosofia greca ed araba; per cui credè di poter dare un lavoro di Psicologia a parte: magnifico lavoro, invero, che annunziava il progressivo svolgimento che avrebbe questa importantissima parte della filosofia; come di fatti avvenne. (*Essai* etc. *Appréciation* chap. 1.) Ma torniamo a noi.

L'anima dunque, come si disse, è quella che dà vita al corpo, sostanza spirituale vivente di vita propria, ma destinata dal Creatore a formare col corpo un solo composto. Ora vuolsi qui accennare la celebre controversia nata tra Tomisti e Francescani circa il modo onde si effettua questa unione, e come si debba e si possa intendere, rimanendo salvo il vero senso della definizione datane dal Concilio di Vienna. E la domanda è, se ad avere questa sostanziale unione, come dal Concilio venne definita, sia necessario che il corpo riceva dall'anima non solamente ciò che lo fa vivo, ma inoltre tutto l'essere suo sostanziale, e per conseguenza ciò che lo fa anche corpo. Vale a dire, può ammettersi che nel corpo umano, a lato, o di sotto dell'anima che ne è la forma vitale, sia un'altra forma inferiore dell'essere, forma corporea; oppure il corpo informato dall'anima non è più un corpo attuale, ma semplicemente un corpo potenziale ridotto alla prima materia? San Tommaso e la sua scuola sostengono la seconda parte; la prima, fin dall'Ales, fu opinione della Scuola Francescana. E questo basta (dice lo Scheeben) perchè non si possa ammettere che il Concilio di Vienna sentenziasse in favore de'Tomisti. Imperciocchè, nè allora, nè poi la Chiesa notò d'errore tale sentenza: oltre che vedemmo qual conto facessero della Somma del Dottore Irrefragabile Alessandro IV e San Tommaso: stima non venuta mai meno. È questa dunque una questione puramente filosofica, ed hanno torto quei teologi e filosofi che pretendono di trasmutarla in dommatica. Questione profondissima e delicatissima da doversi trattare con assai prudenza e moderazione. Il modo di renderla intelligibile, senza implicare il domma in gravissime difficoltà, è il dire (e qui sta tutta l'importanza), che l'anima è la

rma del corpo anche rispetto all'essere corporale di esso; che non dà agli elementi del corpo le loro prime forme, non si tringe per altro a communicar loro la forza, perchè possano conrrere organicamente agli atti vitali; ma che inoltre per la sua ione essenziale con la materia degli elementi, essa ne penetra mente le forze elementari, che queste non hanno più attività e loro appartenga in proprio esclusivamente; onde il fondo sonziale di queste forze non ha nè può più avere il carattere d'una ma che attualizzi la materia in una natura ed in una essenza terminata: questo carattere appartiene all'anima, la quale petra la materia e di dentro la compie. E così quando i Tomisti rmano, che separandosi l'anima dal corpo, questo perde non sonente la forza vitale, ma ancora la forma del proprio essere, la ale era unica; onde non vi resta che la *resolutio ad materiam imam*, di guisa che il cadavere non ha più il medesimo essere e aveva nell'uomo vivente; questo non vuol già dire che tutte le ze elementari dispariscano, ma soltanto significa che esse, o il o principio, al dipartirsene dell'anima, ridiventano forme reali, che la materia prima viene in sè diversamente determinata da ello che era prima. E così in verità le due sentenze sono ottimente conciliate, e si evitano gravissime difficoltà, alle quali non facile il rispondere. E la dottrina che ne risulta è questa, come he tanto bene espresso dal Professore Augusto Conti; «avere cioè, orpi animati loro naturali proprietà, sollevate a più alto grado ll'animazione, pur distinte, immanenti, anteriori e posteriori alla a... L'anima è forma sostanziale perchè solleva tutto ciò alla vita o domina; ma non toglie a tutto ciò l'esser suo, nè lo dà. » rmonia delle cose,* ecc. vol. I, cap. XXIII.) E di questa dottrina i fa un gran merito alla Scuola Francescana.

Il Genesi, continuando la storia della creazione dell'uomo, ci e che Dio, creato Adamo, subito trasse da una costola di lui la nna, dandogliela per compagna e per adiutorio, e che quindi li nedisse, affinchè si moltiplicassero e popolassero la terra. Questa nedizione non significava soltanto che quella prima coppia si dova moltiplicare per via di generazione e di discendenza; ma che a era l'unica coppia da cui tutta l'umana famiglia trarrebbe orie. In fatti, di nessun'altra coppia si fa menzione, nè prima, nè dopo; vece si dice espressamente, che Adamo ed Eva moltiplicandosi esno empire la terra, e conseguire per sè e pe' loro discendenti ll'autorità sul creato, che Dio palesemente mostrò di aver almo conferita. E per farci bene intendere che tutta in Adamo

era inchiusa l'umana progenie, Dio, anzichè creare a parte la donna, la trasse da un lato di lui, e volle che si chiamasse espressamente la madre di tutti i viventi. Questa unità d'origine di tutti gli uomini in uno solo, che fu nel fatto il tipo primordiale dell'essenza di tutti, è confermata da molti altri passi della rivelazione, come il seguente del libro della Sapienza: *Haec* (Sapientia) *eum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit.* (*Sap.* X, 1.) E San Paolo davanti l'Areopago dichiarava, che la gentilità sconosceva ad un tempo l'unità dell'umana specie e la sua origine divina, essendo uno solo il Creatore di tutte le cose, il quale tutto avviva col soffio della vita, e che da un solo uomo volle e dispose che discendessero tutti gli altri: *Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super terram.* Importantissimo è questo punto in Teologia, perchè ad esso si connette la dottrina del peccato originale e della redenzione. Per questa unità specifica dell'umanità in un solo tipo primordiale, che fu Adamo, non solamente tutti gli uomini vengono coordinati gli uni agli altri, in quanto alla natura onde si rassomigliano ed hanno i diritti medesimi; ma formano inoltre una stessa famiglia, come le branche di un solo albero, come le membra di un sol corpo. Se questa unità specifica non venisse da un solo tipo primordiale, essa ci darebbe soltanto una società di eguali; mentre l'unità di famiglia stabilisce un legame naturale di società fra tutti gli uomini, e forma la base naturale dell'unità di destinazione; donde nasce il dovere di aiutarsi reciprocamente gli uni gli altri, e la solidarietà delle relazioni della società umana, sia rispetto alla natura, sia rispetto a Dio. Rispetto alla natura, l'unità di origine, fondamento dell'unità della discendenza, assoda il principio della fraternità di tutti gli uomini, contro le teorie dell'antico e del novello paganesimo; rispetto a Dio, essa è la condizione essenziale dell'eredità e solidarietà, che secondo la rivelazione riduce e lega tutti gli uomini ad Adamo nell'ordine della grazia e in quello del peccato; e costituisce finalmente la solidarietà del merito della redenzione, che esiste tra tutti gli uomini e il loro capo soprannaturale Gesù Cristo.

Gli Scolastici, dopo la storia della creazione dell'uomo come l'abbiamo dal Genesi, prima di trattare dei doni soprannaturali che Dio volle dare alla prediletta sua creatura, si trattenevano con molto profitto della scienza teologica, della vitale costituzione dell'uomo come risulta dalla originaria costituzione della sua natura. Tre sorta infatti, di forze, e se, possiam dir così, di vite ci presenta l'uomo l'una in istrettissima relazione con l'altra, le quali formano in se

za una vita sola: la vegetativa, che ha per oggetto la nutrizione, crescimento e la vegetazione dell'organismo corporale; vita che ha comune con le piante e gli animali: la vita de' sensi, che siste nella conoscenza sensibile e nelle sensibili passioni che essa ge, o nelle sensazioni e nella tendenza ai sensibili piaceri; vita cui l'uomo si accommuna con gli animali: finalmente la vita ra- ievole, o spirituale, la quale consiste nella conoscenza razionale e olere conoscente che essa dirige, e che egli ha commune con gli eli e con Dio. Essendo questa la più eccellente, e dovendo essere ò la regola e lo scopo di tutte le altre funzioni vitali, si dice il principio dominatore dell'uomo. Tuttavia essa si parte in cioè in vita ragionevole inferiore e in vita ragionevole superiore, do che l'oggetto è sensibile e razionale, o divino. Si noti bene, 'una e l'altra è ragione, intelligenza; e che quindi all'una e tra corrisponde una distinta volontà; una volontà superiore, volontà inferiore: alla quale doppia volontà San Bonaventura na una doppia rispondenza nella ragione, ossia nella facoltà di pire direttamente e immediatamente l'oggetto; facoltà che egli a intelletto nella ragione inferiore, e intelligenza propriamente nella superiore. Da ciò segue, che mentre l'uomo per la natu- ostituzione del suo essere ha per oggetto naturale diretto ed diato della sua conoscenza, ossia del suo intelletto, le cose a sè ori; medesimamente per la naturale costituzione del suo essere r naturale, diretto ed immediato oggetto della sua conoscenza, elligenza, Iddio. Quindi anche Dio è in lui l'oggetto d'una co- a diretta ed immediata, che costituisce il punto di partenza conclusioni, delle combinazioni e degli aggiustamenti della e superiore, come la coscienza che l'uomo ha del mondo e stesso, è il punto di partenza della sua ragione inferiore. no il Santo Dottore.

e cos'è la ragione? « Ratio (egli dice) est illa vis animae, qua inter bonum et malum, inter verum et falsum, discernit infra *Hexaem.* Serm. 3.) E l'intelletto che cos'è? « Intellectus specu- s est ille qui exercetur in cognitione veri. » (*Ibid.*; e *Centiloq.* III, sect. 22.) « Intellectus (vero) practicus est ille qui exer- in operatione boni. » (*ibid.*). E lo speculativo « fit practicus, coniungitur voluntati et operi. » (*Centiloq.* loc. cit.). Anche, ndum alium modum efficitur practicus, dum coniungitur vo- i et operi in dictando et regendo. » (*Sent.* lib. II, dist. XXIV, I, art. II, quaest. 3.) Inoltre, « fit practicus extensione..., quia em intellectus, et illa eadem potentia, quae dirigit in consi- lo, postmodum regulat in operando. » (*Ibid.*)

Ma la ragione sotto quanti aspetti si ha da considerare?
due; inferiore e superiore. È la inferiore, « portio animae inferi
ipsa anima in quantum respicit inferiora: » la superiore poi, «
animae superior est ipsa anima in quantum respicit superiora.»
term. theolog.) E questa, ossia la « ratio superior, non solum
iudicare secundum leges aeternas, sed etiam habet iudicare
dum lumen proprium, et secundum lumen sibi ab inferiori
tum. » (*Sent.* lib. II, dist. XXIV, part. II, art. I, quaest. 1.) T
dunque i lumi, pe' quali l'anima giudica. Ma è veramente da
tere nell'anima questa distinzione delle due ragioni, inferiore
riore? Sì certo, risponde il Santo Dottore; non che siano due
diverse, ma due diverse disposizioni e uffici, per cui l'anima
le cose inferiori e le superiori: « Non diversas potentias, sed d
dispositiones atque ufficia, portio superior et portio inferior i
dicunt. Dicendum, quod divisio rationis in superiorem po
et inferiorem, non est adeo per diversa membra, ut haec et
potentia alia et alia... Nec est per membra ita convenientia,
sit in eis differentia nisi solum secundum aspectus. Est eni
rentia in eis secundum dispositiones et secundum officia. Se
dispositiones, quia haec fortis, illa debilis. Secundum offici
haec regit, et illa regitur. Ratione diversae dispositionis in d
et fortitudine, haec vocatur vir, et illa mulier. Ratione div
in officio et regimine, haec vocatur superior, quia regit, et
ferior, quia regitur. Talis autem dispositionum diversitas ort
bet non ex diversitate naturae, sed ex diversa comparatio
dem potentiae. Dum enim ratio nostra ad superiora conv
purgatur, et illuminatur, et perficitur. Dum leges aeternas c
et immutabilitatem divinae virtutis et aequitatis, in bono
catur et vigoratur. Dum autem ad haec inferiora convertitur,
ad sensibilitatem et carnem, quodammodo trahitur et emoll
ideo sunt eiusdem naturae ratio superior et inferior, diff
secundum fortitudinis et debilitatis dispositionem. Et q
oritur ab altera, et ei coniungitur tamquam adiutorium si
recte haec dicitur vir, et illa dicitur mulier, et inter eas
esse coniugium. Diversitas autem officiorum similiter non
diversitate naturarum, sed ex diversitate dispositionum. Qu
haec fortis est, et illa debilis; haec intelligens et consulens
voluntatem, illa vero exequens opere; et ideo haec regit, et
gitur, et ex hoc illa superior, et ista inferior appellatur. Et s
quod superior portio rationis et inferior, etsi aliquo mod
condividantur, tamen diversae potentiae non sunt; ista eni

‑t superius et inferius, essentiam potentiae non variant, iones et officia; et hoc insinuant ipsa nomina. » (*Sent.* XXIV, part. I, art. II, quaest. 2.)

dunque ha una potenza, o meglio una ragione supefatta a ricevere la luce delle superne cose. Qui pertanto cercare, quando e come cotesta ragione, o luce, s'inizii spirito. Questione per gli Scolastici facilissima, ed oggi argomento di fierissime contese, nelle quali non sapsti sempre salva la carità. Che se alcuno ci chiedesse per parti contendenti noi stiamo, gli risponderemmo: per i stiamo per la verità, e per la dottrina che incontriamo anti e venerabili Dottori, la dottrina della Scolastica; questa, e nulla più. E qual'è cotesta dottrina? Cominciamo herardo, che la compendiava dalle opere dell'Ales e di ntura.

ique domanda: « Quomodo creatura repraesentet Creandum rationem umbrae, vestigii et imaginis, et quibus oscitur Deus? » E risponde: « Omnia tam corporalia, ualia sic a Deo creata sunt, ut suum insinuent Creatoomnia, secundum Scripturae sacrae testimonium, in umero et pondere a Deo facta narrantur. Et est menis, quae ipsas terminat et limitat, secundum quam quaeta est, ut maior esse non possit, sive quantitate molis, ralis; sive virtutis, ut spiritualis et corporalis. Numerus cundum quem unaquaeque res distinguitur ab alia, sive , vel formam corporalem, ut res corporalis; sive per formam spiritualem, ut res spiritualis; numerus enim a forma procedit. Pondus vero est secundum quod res appetit suum locum et suam quietem, sive cor- res corporalis, sive spiritualem, ut res spiritualis. Est uaeque res aliquanta et modificata per mensuram suam; a et numerata per speciem, sive formam suam; est loinata per pondus suum. Mensura enim, sicut dicit Auni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem pondus omnes res ad quietem et stabilitatem trahit: et creatura tres repraesentant personas, sicut idem Aucit. Nam mensura in creatura repraesentat personam aequatur qui de illo est, scilicet, Filius: numerus repersonam Filii, qui forma est omnium quae formantur et ; pondus repraesentat personam Spiritus Sancti, cuius ietantur et tranquillantur omnia. Insinuat autem, sive

repraesentat creatura Creatorem tripliciter: scilicet per modum umbrae, vestigii et imaginis. Per modum umbrae, repraesentat creatura Creatorem in quadam elongatione et confusione, ut quando consideratur creatura solum ut effectus, quia tunc repraesentat Creatorem solum ut causam. Per modum vestigii repraesentat creatura Creatorem in quadam elongatione, sed tamen cum distinctione, ut quando consideratur creatura ut habens unitatem, bonitatem et veritatem, vel cum mensura, numero et pondere, vel cum modo, specie et ordine; quia tunc repraesentat Deum sub ratione triplicis causae, scilicet, efficientis, formalis et finalis. Per modum imaginis vero repraesentat creatura Creatorem in quadam propinquitate et distinctione; ut quando consideratur ut habens memoriam, intelligentiam et voluntatem; et tunc repraesentat non solum causalitatem in Deo, sed et emanationem personarum, et isto ultimo modo repraesentat eum rationalis creatura. In istis tribus potentiis, quantum ad actus suos est ordo, licet ipsae similiter sint in anima. Quia actus memoriae est prior actu intelligentiae, et actus intelligentiae est prior actu voluntatis. Et repraesentat memoria Patrem, intelligentia Filium, voluntas Spiritum Sanctum. Origo est etiam in eis et processus aliquo modo, quia ab eo quod in memoria est, formatur ipsa acies intelligentiae, ad hoc accedente amore, quo amatur ipsa intelligentia sic formata, qui amor ipsius voluntatis est. Et ita de specie quae est in memoria, quae dicitur visio scientiae, oritur visio intelligentiae, sive cognitionis, et ita est visio intelligentiae proles visionis, quae proles amatur tertia voluntate. Sciendum est autem quod anima non tenet rationem imaginis nisi per conversionem sui ad Deum, vel ad se: unde quia anima Deum capit, vel capere potest per memoriam, intelligentiam et voluntatem, eius imago dicitur. Creatur autem anima cum notitia Dei et sui, quae notitia est in ea ut scientia, non ut cognitio, et ideo in memoria continetur: et ideo in ratione imaginis memoria tenet primum locum, quia ibi prius est, unde intelligentia formari potest; cuius formatio tamquam visio, voluntate, sive amore diligitur. Cognoscitur igitur Deus per creaturam, prout consideratur ut umbra, ut vestigium et ut imago; cognoscitur etiam per naturalem rationem, per gratiam fidei, per gratiam prophetiae, per donum sapientiae et intellectus et per gratiam raptus. »

Ora si oda Frate Giovanni della Rochelle, discepolo dell'Ales e maestro di San Bonaventura. « Est quaerere (egli dice) de obiecto virtutis intellectivae. Et cum ipsa sit virtus immaterialis, obiectum eius erit immateriale, et hoc est intelligibile. Est autem intelligi[bile]

forma abstracta a materia et a conditionibus materiae. Species vero, sive formae abstractae a materia, quaedam sunt abstractae per naturam propriam, ut spiritualia omnia. Quaedam vero per actionem ipsius virtutis intellectivae, idest consideratione, ut species, sive similitudines, quibus cognoscuntur corporalia. Formas vero abstractas a materia et a circumstantiis omnibus materiae, per naturam dicimus, ut forma qua cognoscitur Deus, Angelus, vel ipsa anima, vel alia quae sunt in ipsa sicut in subiecto, ut potentia, virtutes et scientiae. Forma vero qua cognoscitur Deus, est similitudo vel imago primae veritatis impressae animae a creatione. Propter quod dicit Damascenus: omnibus cognitio existendi Deum ab initio naturaliter insita est. Imago autem impressa primae veritatis ducit in cognitionem ipsius, cuius est imago. Forma ergo qua cognoscitur ipsa anima et Angelus, est ipsa anima rationalis, quae, cum utitur se ut similitudine, cognoscit se et intelligit referendo ad se. Cum vero utitur se ut similitudine, referendo ad aliud, sic utitur se, aut ut similitudine, referendo ad aliud, ad cuius imitationem facta est, super se, et sic iterum cognoscit Deum per modum acquisitionis; aut utitur se ut similitudine, ad aliquid alterum referendo, ad cuius imitationem facta non est, sed quod imitatione ipsius est, et sic cognoscit Angelum ut iuxta se, idest secundum proportionem et comparationem ad se. Et hoc est quod dicit Augustinus: Anima cognoscit Deum supra se, se in se, Angelum iuxta se. »

Ecco ora come manifestasse la medesima dottrina l'Ales. La questione che fa, è questa: « Utrum Deus videatur, vel cognoscatur seipso, vel requiratur aliquid aliud sicut medium ad cognoscendum ipsum? » E risponde: « In praesenti non est cognoscere Deum sine medio. » E in quanto a coloro, i quali sostengono che la luce divina è, rispetto all'intelletto nostro e alle cose intelligibili, quel che è la luce del sole rispetto all'occhio del corpo e alle cose sensibili; « respondendum (egli dice), quod videri seipso dicitur dupliciter; effective et materialiter. Dicendum ergo, quod lux etiam videt seipsam et per seipsam et effective, quia non est alia causa, quae faciat lucem videre nisi ipsa. Est tamen aliqua causa materialis, in qua, scilicet, lux videtur quemadmodum in aere, vel colore, unde videtur lux ipsa effective, non tamen seipsa materialiter, hoc est in seipsa, idest in sua spiritualitate et absolutione naturae suae, sed in alia ut in aere, vel colore. Eodem modo lux aeterna in praesenti videtur ipsa, non tamen in seipsa, sed in creatura, quae est quasi medium materiale deferens ipsam lucem ad intellectum. » (*Sum.* part. I, quaest. II, memb. III, art. 1.) E nell'articolo V, al quesito: « Utrum cer-

tior sit cognitio de Deo quam de creatura per naturalem rationem? » risponde: « Sicut superius dictum est, cognitio de re est duplex, *quia est* et *quid est;* cognitione *quid est,* cognoscitur creatura certius quam Deus; cognitione vero *quia est,* cognoscitur Deus aliquo modo; nam multiplex est certitudo: est enim certitudo quantum ad sensum, et certitudo quantum ad intellectum. Item, secundum intellectum dupliciter; aut secundum habitum, aut secundum actum. Item, secundum habitum multipliciter, aut secundum habitum innatum, aut secundum habitum infusum, aut secundum habitum per viam sensus. Dicendum ergo quod creatura certius cognoscitur quam Deus dupliciter; scilicet certitudine sensus, et certitudine quae est per habitum acquisitum per viam sensibilium. Deus autem certius cognoscitur dupliciter, scilicet certitudine quae est per habitum innatum, et illa quae est per habitum infusum: primo modo ab omnibus, secundo a fidelibus... » E se le creature sono e debbono dirsi il mezzo datoci per conoscere Iddio; « respondendum, quod creatura medium est ad cognoscendum Deum, secundum quod habetur cognitio de Deo per habitum acquisitum per experientiam sensibilium; et hoc modo, ut dictum est, certior est de creatura quam de Deo; non tamen propter hoc sequitur, quod cognitio de Deo per habitum innatum vel infusum non sit certior: et hoc modo terminatur haec quaestio de cognitione Dei per naturalem rationem. » (*loc. cit*).

Di San Bonaventura, finalmente, discepolo dell'Ales e di Frate Giovanni della Rochelle, potremmo riferire tanti passi da farne un volume. Diamo i seguenti. Come si conosce dall'uomo la carità? « Modus autem huius cognitionis non potest esse per charitatis essentiam, nec per similitudinem a sensibus acquisitam: ergo necesse est quod sit per similitudinem infusam vel innatam: utraque autem quae sic cognoscuntur ab homine, dicuntur ab Augustino cognosci in veritate aeterna, aut quia veritas cognitionem infundit, ut in prophetis, aut quia a Conditore imprimitur, secundum illud Psalmistae: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, etc. Charitas autem non cognoscitur a peccatoribus per speciem infusam, ergo oportet quod per innatam cognoscatur. Species autem innata potest esse dupliciter: aut similitudo tantum, sicut species lapidis: aut ita similitudo quod etiam sit quaedam veritas in seipsa. Prima species est sicut pictura, et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et directio quaedam naturalis..... Cum Augustinus dicat, quod huiusmodi habitus cognoscuntur in ipsa veritate, et per

similitudines quae sunt idem quod ipse, non dicit hoc, quod non sit aliqua species in intellectu cognoscentis, sed quia in anima non est pura species, sed veritas quaedam ab ipsa veritate impressa. » (*Sent.* I, dist. XVII, part. I, art. I, quaest. 4, concl.)

« Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles, et per substan-tias spirituales, et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo Dei non abstracta, sed infusa, in-ferior Deo: quia in inferiori natura. » (*Sent.* II, dist. III, part. II, art. II, quaest. II, respond. 4.)

« Nulla substantia creata potentiam habet illuminandi et perfi-iendi animam proprie intelligendo, immo secundum mentem im-mediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus stendit. Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste mo-dus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dicit et ostendit quod lux quae res illuminat, magister qui nos do-cet, veritas quae nos dirigit, Deus est, iuxta illud Joannis: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, etc. Iste autem modus di-cendi, etsi verum ponat, et fidei catholicae consonum, nihil autem it ad propositum, quia cum animae nostrae data sit potentia ad itelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus, c Deus quamvis sit principium operans in operatione cuiuslibet reaturae, dedit tamen cuilibet vim activam per quam exiret in perationem propriam: sic credendum est indubitanter, quod huma-ne animae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed tiam agentem, ita quod est aliquid ipsius animae. » (*Sent.* II, ist. XXIV, part. I, art. II, quaest. 4, concl.)

« Appropriatur autem intellectus agens formae, et possibilis ma-eriae: quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum, intel-ectus agens ordinatur ad abstrahendum: nec intellectus possibilis st pure passivus, habet enim supra speciem existentem in phan-asia se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis lam suscipere et de illa iudicare. Similiter nec intellectus agens st omnino in actu, non enim potest intelligere aliud a se, nisi diuvetur a specie, quae, abstracta a phantasmate, intellectui habet niri.

« Verum enim est secundum Dionisium, quod substantiae in-ellectuales, eo ipso quod intellectuales substantiae, sunt lumina: rgo perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est iritualis; igitur illa potentia, quae consequitur animam ex parte tellectus sui, quoddam lumen est in ipsa: de quo lumine potest

intelligi illud Psalmi: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, etc. Et hoc lumen videtur Philosophus intellexisse esse intellectum agentem: dicit enim quod ille intellectus, quo est omnia facere, est sicut habitus quidam, ut lumen: quodam enim modo lumen facit colores potentia, actu colores.

« Quia enim diversae sunt differentiae intellectus, quae etsi respiciunt totum compositum, una tamen magis respicit animae complementum, alia vero materiale principium; hinc est quod una non solum tenet rationem potentiae, immo etiam potentiae habitualis: altera vero tenet pure rationem potentiae: et hinc est quod una dicitur ei convenire secundum se, altera vero in comparatione ad corpus, et una semper est in actu, altera vero non; non quia semper anima actu intelligat per intellectum agentem, sed quia sicut lumen corporale semper lucet, et de se promptum est ad illuminandum, res autem illuminabilis non semper illuminatur propter aliquod impedimentum; sic et in proposito intelligendum est. » (*In Sent.* II, dist. XXIV, part. I, art. II, quaest. 4, concl.)

« Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet, praesentia cognoscibilis et lumen, quo mediante de illo iudicamus...; habitus cognitivi sunt quodammodo nobis innati ratione luminis animae inditi: sunt etiam quodammodo acquisiti ratione speciei... Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale iudicatorium: species autem et similitudines rerum acquiruntur a nobis mediante sensu... Illud autem lumen, sive naturale iudicatorium, dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus, quam de operabilibus. » (*In Sent.* II, dist. XXXIX, art. III, quaest. 2, concl.)

« Quaemadmodum igitur cognitio principiorum primorum, ratione illius luminis, dicitur nobis innata esse, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum sine aliqua persuasione superaddita propter sui evidentiam; sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est, pro eo quod iudicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda. » (*In Sent.* IV, dist. XXXIX, art. I, quaest. 2, concl.)

« Habitum, inquam, innatum nominat (Philosophus) respectu eorum quae sunt de primo dictamine naturae. Habitum vero acquisitum respectu eorum, quae sunt instructionis superadditae. Habitum etiam innatum dicit respectu luminis directivi. Habitum nihilominus acquisitum respectu speciei ipsius cognoscibilis. Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod parent sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi: non tam

abeo naturaliter mihi impressam speciem patris, vel speciem roximi.

« Ex iis patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur: trum omnis cognitio sit a sensu? Et dicendum est, quod non. ecessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et seipsam, quae sunt in seipsa sine adminiculo sensuum exteriorum.

« Unde si aliquando dicat Philosophus, quod nihil est in intelctu, quod prius non fuerit in sensu, et quod omnis cognitio ortum abet a sensu; intelligendum est de illis, quae quidem habent esse anima per similitudinem abstractam; et illa dicuntur esse in ima ad modum scripturae. Et propterea valde notanter dicit Phisophus, quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in notitia, sed quia nulla est in ea pictura, vel similitudo abstracta; hoc est quod dicit Augustinus in libro *De civitate Dei:* inseruit bis Deus nobile iudicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum gnoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hoinum naturaliter est impressa. » (*In Sent.* IV, dist. XXXIX, part. I, t. I, quaest. 2, concl.)

« Sicut in nobis est duplex amor, naturalis et deliberativus, sic militer duplex cognitio: ergo sicut deliberativa cognitio deliberaum amorem praecedit, sic naturalis naturalem... Et dictamen boni neralis venit a cognitione generali: et quantum ad hoc non est ror: sed dictamen in speciali illius, vel illius, non est omnino ab bitu naturali, sed per assumptionem factam a ratione deliberante: circa hoc est error... Si quaeras quomodo cognoscit in generali, co quod innata est illa cognitio... Posset tamen dici quod cognitio atitudinis, et multarum rerum naturalium, ut puta, numeri naralis, nobis innata est: et si anima creata dicatur ut tabula rasa, c intelligitur solum quantum ad species, et similitudines, quas quirit per sensus. » (*In Sent.* IV, dist. XLIX, part. I, art. I, aest. 2, concl.)

« Ad cognitionem autem duo requiruntur, scilicet, spiritualitas luminositas, quia cognoscens debet esse spirituale et debet hare lumen. » (*Ibid.* part. II, art. II, quaest. 1, concl.)

« Quis autem sit modus cognoscendi Deum, nota quod intelleus humanus non cognoscit Deum per abstractionem, sicut alias s: et ideo, quia similitudo abstracta simplicior est illo a quo fit stractio: Deo autem nihil simplicius est. Alia ratio est, quia in stractione oportet esse universale et particulare. Particulare quin a quo fit abstractio: universale autem scilicet ipsum abstraum: sed nihil horum cadit in Deum. Cognoscitur igitur Deus

naturali cognitione, quia intellectus possibilis ita informatus lumine intellectus agentis, quod est similitudo primae lucis, in hac similitudine cognoscit lumen primum, quod est Deus. » (*Theol. verit.* lib. II, cap. 45.)

« Intellectus igitur agens, est qui abstrahit species ab immaginatione, sive phantasia, et sua irradiatione facit universales, ac ponit res in intellectu possibili.

« Intellectus agens, qui est lux animae, ponit species abstractas a phantasia in intellectu possibili, non quidem actualiter, sed secundum intentionem, id est similitudinem... Intellectus agens et possibilis differunt sicut lux et illuminatum... Sicut color in corpore non movetur, nec species, nisi mediante lumine, imprimantur in speculo; sic nec phantasmata erunt actu intelligibilia, nisi intellectu agens irradiet, et diffundat super eum lumen suum, sicut lux super colores, ut sic secundum actum intelligibilia efficiantur. » (*Theol. verit.* lib. II, cap. 46.)

« In fluvio doctrinarum et scientiarum habet apprendi ratio suae lucis et illuminationis, aspiciendo medium notissimum et certissimum. » (*Suppl.* tom. I, *Tract. de sacr. Scrip. myst.* § 52.)

« Si enim oculus intellectualis non est perfecte serenatus et mundatus, non poterit intueri medium abstractissimum et mundissimum; nec fluvium entium, nec altitudinem Creatoris, secundum quam esse omnium oritur ab ente universalissimo et abstractissimo... Si autem non fuerit divino lumine illustratus clarissime, non poterit perfecte attingere medium quod secundum suam naturam est notissimum. » (§ 53.)

« Duplex est cognitio, scilicet, speculationis, et haec attribuitur Filio; et experientiae et devotionis, et haec attribuitur unctioni Spiritus Sancti. » (Tom. I, *Com. in Evang. Joan.* num. 1076.)

« Inde in intellectu nostro concurrit lumen innatum, impressum, et illapsum per essentiam, licet non videamus illud. Quod est quia anima est oppressa mole carnis; et adhuc oculi nostri non sunt sublimati et sanati. Unde indiget habere lucem aeternam, non solum ut medium intelligendi sed ut obiectum. » (lib. III, *De don. praedic.* num. 83.)

« Omnis radiositas intelligentiae a fonte, qui est essentialiter intellectus, derivatur... Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscendum principium, et illa semiplene, quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. » (*Hexaem.* c. 3.)

« Prima visio animae est per naturam intelligentiae. » (*Dietae.* cap. 4.)

« Lux animae veritas est. Haec lux nescit occasum: ita enim
fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non
esse, nec exprimi quin homo sibi contradicat. » (*Ibid.*)
Ma a che riferire altri passi? Ripetiamo, che non basterebbe un
lume. Si legga il solo *Hexaemeron* del Santo, e si vedrà se sia
possibile spiegare la sua mente in diverso modo. Aggiungasi
Quaestio anecdota, De ratione cognoscendi, pubblicata in parte
compianto nostro Padre Fedele da Fanna; e poi, fra' suoi com-
tatori, pe' quali sempre meglio si appalesa quale sia stata la dot-
a di lui e il modo tradizionale d'interpretarla, i manoscritti di
te Matteo da Acquasparta e di Frate Guglielmo da Falgar, da noi
rdati nell'introduzione; e di certo, o non dovranno più parlare
ni del nostro Santo, o non aver la presunzione d'esserne essi
ri interpreti.
Ma e di San Tommaso (potrebbe qui dire qualcuno), che dunque
da pensare? Nessuno più di noi, ripetiamo, ammira l'altissimo
lletto che fu Tommaso d'Aquino, e non ne pronunciamo mai
ome senza sentirci compresi di profondissima venerazione. Noi
abbiamo il diritto, e non vogliamo costituirci interpreti di lui.
oco studio peraltro che abbiamo fatto sopra le sue opere, ci
persuaso, che egli non discorda dal suo amico e compagno
Bonaventura, e che la dottrina da noi accennata, è la dottrina
intera Scolastica. Ma non intendiamo d'imporci a chi che siasi.
osciamo la nostra insufficienza; e però ci siamo limitati a riferire
ntenze de' sopra detti Dottori alla lettera: faccia Iddio, che chi
erà ne colga il vero senso.
Ora torniamo all'uomo. A bene studiare questo sublime essere
a visibile creazione, e conoscere la corrispondenza che ha con
ea di Dio, secondo la quale venne fatto, bisogna diligentemente
re tutte le perfezioni e le attitudini positive, che egli ricevè in
one della sua superiore costituzione, e in quanto si distingue dagli
nali; e nello stesso tempo tutte le imperfezioni e le debolezze che
in lui, in quanto puro e semplice uomo, ossia per ragione della
costituzione inferiore, senza soccorsi soprannaturali aggiunti da
E se si considerino le sole perfezioni che sono in lui, in quanto
e semplice uomo, prima che in esso operino altre influenze
riori, onde la sua natura non corrisponde ancora perfettamente
dea divina, ma partecipa alle imperfezioni degli esseri inferiori,
a ci dà la nozione di quello che chiamasi stato suo naturale.
si domanda: il peccato che sopravvenne, distrusse questo stato
rale dell'uomo, ossia questa sua natura risultante dall'originaria
tuzione che ricevè dal Creatore? Se sì, l'uomo non esiste più: se

no, la dottrina de' riformatori che vogliono ammettere un' intrinseca ed essenziale differenza tra la primitiva natura umana e l'attuale viziata dal peccato, è bella e confutata.

Quel che su questo punto di capitale importanza insegna la dottrina cattolica è, che le essenziali perfezioni della natura primitiva continuano a sussistere nell'uomo come già l'ebbe ricevute da principio dalla potenza e sapienza del suo Creatore, e che le attuali sue imperfezioni in radice erano e hanno la loro possibilità nella stessa sua natura, per ragione della originaria sua costituzione. Vero è che il principio vitale dell'uman corpo, che è l'anima, differisce essenzialmente come sostanza spirituale dal principio della vita degli animali; e che essa può quindi e deve esercitare con la sua azione un certo impero sopra il corpo a cui è congiunta, e sopra la sua vita: ma questo non sottrae la vita animale, vegetativa e sensibile del corpo dalle leggi e dalle condizioni a cui sottostanno gli animali puri, e per conseguenza dalle imperfezioni che la Scrittura comprende sotto il nome d'infermità della carne. L'anima spirituale, difatti, non informa il suo corpo in modo differente da quello con cui dal principio della vita sono informati i corpi degli animali; ma l'informa conservandogli una vita rispondente alla sua natura, non già assimilandolo alla vita sua spirituale, nè facendolo pienamente al suo dominio soggetto. Insomma, la vita del corpo non viene così penetrata dallo spirito, che addivenga partecipe della impassibilità ed incorruttibilità di lei, e che nulla possa più fare senza che essa vi consenta. È chiaro dunque che, per ragione della sola creazione, la vita che l'anima spirituale trasmette al corpo, ha il carattere di vita soltanto animale, con tutte le imperfezioni che ad essa sono inerenti, e nulla più; vita affatto distinta dalla spirituale, e che per conseguenza agisce contrariamente a quella dello spirito. Il fondamento di questa dottrina si ha nella Scrittura sacra, dove è detto, che il corpo dell'uomo, tratto dalla terra, addivenne per l'inspirazione dell'anima che fece in esso Iddio un essere vivente, *anima vivens*, un'anima vivente come tutte le altre creature della terra; e vuol dire che fu animato in rispondenza della sua natura terrestre. Esso è, dunque, e rimane (come dice San Paolo) un *corpus terrenum, animale, infirmum, corruptibile;* dove per contrario il novello Adamo, Gesù Cristo, è da esso chiamato *spiritus vivificans*, uno spirito che con la propria virtù anima il corpo in una maniera al tutto spirituale, e che portando in sè le native imperfezioni del corpo terrestre, lo assimila così a sè, che addiventa un corpo vivente, incorruttibile e spirituale. Da questa dottrina segue: 1°, che il corpo

sia per ragione della sua costituzione, sia per la sua vita
ra, è soggetto alle stesse leggi, e alle medesime condizioni
di sussistenza e di svolgimento, a cui sono soggetti gli altri
e le piante; alle stesse leggi di accrescimento e di propa-
agli stessi bisogni di alimentazione esteriore: 2°, che la sua
etativa avendo bisogno di nutrizione per sussistere; per ciò,
menti che la vita degli altri esseri terrestri, non solamente
deve andar necessariamente soggetto alla decrescenza e
oluzione, e per conseguenza alla morte, a meno che Dio
destinasse alimenti di tale natura che lo salvassero dal de-
o e dalla corruzione. Come fece ponendo nel terrestre Pa-
albero della vita, di cui parla il Genesi. Ma questo stesso
aggiormente, che l'uomo di sola sua natura non avrebbe
o'mezzi ordinari dell'alimentazione conservar la sua vita
, benchè abbia sostanzialmente unita al corpo un'anima
e. Che se la natura dell'anima spirituale non toglie la
à e la necessità della decrescenza e della dissoluzione della
orale e la morte; ognun vede che molto meno toglie, dunque,
ilità di perturbazioni dolorose. Segue da ciò, che la possi-
la necessità nell'uomo di morire è una conseguenza della
sua costituzione, composto com'è di anima e di corpo: che
on ne lo mise in conoscenza che dopo il peccato, questo
perchè Dio con una disposizione positiva aveva sospesa
atural legge finchè l'uomo non peccasse; onde l'immor-
l primo uomo innanzi al peccato, fu un vero dono sopran-
Questo è il lato dell'umana natura, difettivo per ragione
ginaria sua costituzione. Ora vediamo il lato spirituale e
ibile a perdersi.

spirituale sta principalmente nell'anima, la quale essendo
natura semplice, e improntata per l'atto creativo della
e del suo Creatore, deve necessariamente rimaner tale anche
peccato; se non si voglia dire che l'uomo per il peccato
nte perisse. Di fatti, l'anima, sostanza originariamente spi-
na originariamente ed essenzialmente per sè stessa, e non
'influenza di alcun essere spirituale di fuori o sopra di lei,
l'*intellectus separatus* di Averroe, facoltà vive e spirituali,
uali tende alla conoscenza razionale di Dio, ed è libera nel
re e ne'suoi atti; nel che appunto sta la sua prerogativa
ne vivente di Dio. Queste facoltà in quel che hanno di es-
vengono generalmente ammesse dai riformatori del XVI se-
'loro seguaci; ma partecipando all'errore di Averroe, le

limitano, e dicono che non valgono altro che nella sfera della r
inferiore, non mai nella superiore. Quindi considerano la te
dell'uomo a Dio e all'ordine morale, che Dio stesso stabilì pe
non più come una necessità procedente dalla natura dell
spirito, ma come proveniente da un principio all'uomo esteri
dallo Spirito Santo. Di grazia, però, che cosa resterà più all
l'uomo, tolta l'esteriore azione dello Spirito Santo? Un uomo
e nulla più! Ma un tal uomo può egli concepirsi? Ben pi
consolante, oltre che certa, è la dottrina della cattolica C
quale insegna, che l'anima umana essendo per creazione i
di Dio, immagine di cui venne improntata per l'atto crea
la fece essere, con ciò solo ella tende necessariamente per su
ad una vita morale corrispondente alla sua qualità d'imma
vina; ad una vita simigliante a quella dello stesso Dio, sia
getto e sia per il fine a cui mira, ed a cui è indirizzata,
medesimo, suo esemplare. Insegna, inoltre, che fin dal princi
sua esistenza essa ricevè, quanto e come dalla sua essenzia
nazione era richiesto, la forza e la tendenza a produrre co
la quale perciò è l'espansione e lo svolgimento d'un germe
in lei il suo Creatore. Per lo che, l'immagine essenziale e
che deve avere in sè di Dio, non è soltanto una somiglian
conformità da acquistare, e da venire in essa impressa; n
primo istante del suo esistere ne ha in sè il germe nell'imma
turale, per cui è una vera e vivente immagine di Dio. Ba
vare che qualunque sostanza, e sopra tutto le sostanze vive
per sè stesse, ciascuna nella propria specie, il principio dell
naturali operazioni.

Abbiamo questa dottrina nel versetto ventesimosettim
pitolo primo del Genesi, dov'è detto, che non solamente l'i
ma eziandio la somiglianza, ossia la perfezione dell'imm
posta da Dio nell'uomo con la creazione; e però anche do
cato egli viene chiamato, non solo immagine, ma somigli
suo Creatore. L'anima dunque non soltanto possiede, nell
di cui è necessariamente fornita, l'attitudine e la missione
gere ad una conoscenza qualunque di Dio, e dei rappor
creature hanno con lui, e conseguentemente alla conoscenza
dine morale che ne risulta, che è legge divina; ma possied
come elemento essenziale della sua ragione, una forza vive
luce, una virtù, che la fa capace di acquistare tale conosc
sè medesima; forza, luce, virtù che fino ad un certo punto
in lei spontaneamente, e ne rimane il prodotto. Esiste du

noscenza di Dio, che in noi si manifesta appena lo spirito comincia naturale svolgimento della sua vita: conoscenza che si appalesa ecialmente nella coscienza e per la coscienza, ossia nella *scintilla perior rationis*, che necessariamente lo attinge nell'atto stesso lo spirito è creato, e per cui è e apparisce umano spirito per azione. Si richiamino qui i capitoli di sopra riferiti di Frate Ghedo, di Frate Giovanni della Rochelle, e i passi che seguono deles e di San Bonaventura, e inoltre, di quest'ultimo, la questione noi sopra riferita: *An homo sit imago Dei.*

E per questa stessa *superior scintilla rationis*, in cui e per l'anima, appena creata, attingendo Dio che la fa essere, ed è e i essere quel che è, perchè in tal modo le si appalesa Iddio nel rla; per questa medesima *superior scintilla rationis* nasce in ed essa sente subitamente in sè il bisogno e il dovere di volgersi esseri spirituali, e principalmente a Dio, da cui e per cui è lo che essa è: sente questo bisogno e questo dovere, e in essi una cale forza vivente, una forte tendenza, un inchinamento invine verso i sopra detti oggetti, primo dei quali è il suo principio, Dio; forza, tendenza, inchinamento, che le danno con l'attine un impulso a cui non può resistere, e per cui essa si slancia ziente per possederlo, presentendo che nel possederlo sarà felice. he significa questo? Significa che l'amore e la stima del Creatore tano nell'anima come un bisogno primigenio, che essa deve sodre per acquietare sè stessa, ossia la sua volontà; allo stesso o che il conoscere spunta in lei come attuazione della sua one e come mezzo di compierla; onde che, tolta la sopraddetta rior *scintilla rationis*, per cui l'anima comincia ad essere, e ppalesa e si conosce in sè stessa e nella sua causa che la fa re, essa già più non esisterebbe. Immagine dunque naturale di e perciò naturalmente, se posso dir così, ad esso imparentata fin primo momento della sua esistenza, l'anima naturalmente lo sce, e naturalmente si sente portata ad amarlo; come naturalte si sente mossa ad amare sè stessa, e tutti gli altri esseri coi i entra in relazione. Senza di ciò, non sappiamo come potrebbe i iniziarsi il naturale amor di Dio.

Questa invincibile tendenza dell'anima verso Dio appena creata, isse dagli Scolastici amor naturale, a differenza dell'amor di one e del soprannaturale. E volevano intendere non già un atto unque determinato, sibbene la radicale forza e tendenza, da cui ma, appena creata, si sente mossa ad amare. Le quali forza e nza sarebbero cieche e brute, se non fossero intimamente com-

penetrate dalla conoscenza. Con la conoscenza dunque comi
movimento di quella forza, come nel movimento di essa fo
mincia lo svolgimento dell'intelligenza; e questa essendo
natura guida a quella, quindi avviene che l'amore comincia
per un compiacimento dell'oggetto a cui tendiamo, e dell
che ne acquistiamo conoscendolo. E da qui pertanto com
noi il sentimento del dovere, il quale insomma non è altr
sentimento dell'amore e della stima che sentiamo verso Dio
le opere della sua sapienza, a mano a mano che egli ci
festa; ed è sentimento che piglia a svolgersi nella volon
d'ogni volontaria determinazione. Sentimento quindi indest
anche nei peccatori i più ostinati, per il violento contr
nasce in essi dalla discordia de' particolari loro sentimenti
primo, di cui tutti gli altri vogliono essere altrettante ri
che, da esso cominciando, in esso finiscano, e che non esse
spingono la volontà fuori dell'oggetto a cui necessariame
resistibilmente tende, e la mettono in violenza. Ora, poic
questo ci è manifesto dallo stesso sentimento di cui parlia
timento che nascendo con noi, più non ci abbandona, m
potrem quasi dire, l'intimissima essenza della nostra vit
mento che, mentre è sentimento, è conoscenza ad un tem
medesimo; però non pochi Scolastici, e specialmente la Scu
cescana, posero in esso quella che chiamarono coscienz
ossia sinderesi.

Ciò posto, svolgiamo brevemente la nozione della vol
ciamo dunque, che per ciò appunto che essa è una forz
essenziale e che non può venir meno, una tendenza ad
stimare gli esseri ragionevoli, e in modo speciale Iddio; una
ad amare l'ordine che lor compete; per questo appunto la
la facoltà che ha l'anima di determinare sè stessa, non è
tenzialità puramente fisica, ma una libertà morale, neces
non può perdere. Cioè, non ha soltanto il potere di determi
modo qualunque i propri atti ad un fine prestabilito; ma p
volerli e determinarli come naturalmente buoni, e indiri
un fine morale, rigettando tutto ciò che è cattivo. Non è d
immagine della volontà divina, solo in quanto questa si d
secondo i disegni eterni dall'infinita sua sapienza; ma
immagine, in quanto Dio riferisce e non può a meno di
sè stesso tutto ciò che fa e che vuole, essendo egli il fine a
tutti i fini, fuori del quale non possono darsene nè concepir

Questa libertà, in quanto dice una perfezione scevra d

tto, la quale ha in Dio il suo esemplare, e il suo riflesso nella reazione, ed è principio di moralità, non consiste già per diretto ella facoltà di determinarsi al bene o al male, o di rimanere in lico rispetto al primo; ma consiste nel potere radicale di volere bene morale per la stima che se ne ha, e di ordinare gli atti lla volontà al proprio fine, secondo l'ordinamento della sapienza vina: consiste, in somma, *in potestate volendi rectitudinem pro- er rectitudinem*. Quindi, più questo potere è esteso e perfetto, e ù la libertà morale si attua perfettamente; potere che tocca la perfezione, quando addiventa potere in sè immutabile di volere mutabilmente il bene, ed è così disposto, che non può determi- rsi per il contrario, ossia per il male; onde il suo determinarsi, ttosto che una determinazione, è un semplice esercizio di sè stesso. este disposizioni appartengono essenzialmente alla volontà di- a, a cui la libertà è essenziale allo stesso modo che la santità. può la creatura arrivarvi anch'essa, per la grazia, quando cioè sua volontà viene soprannaturalmente trasfigurata per la carità la gloria, ed innalzata alla libertà de'figliuoli di Dio. Il potere icale di volere il bene morale, cioè la libertà morale in senso erico, è essenziale alla volontà umana e fa parte dell'immagine rannaturale di Dio. Ma fintanto che non sia trasfigurato per la zia, è essenzialmente legato nell'uomo alla facoltà di rifiutare ene e di abbracciare il male: imperocchè appartenendo ad un re creato dal nulla, non ha tutta la possibile perfezione, e quindi l'essere può cadere nel non essere; ciò che in Dio è impossibile. ragione di questa imperfezione originaria della volontà umana, otere positivo che essa ha di volere il bene morale per sè, se le e che sia e resti un vero potere, bisogna inoltre che essa abbia acoltà di decidersi di propria scelta per il bene e contro il male, vincere, sì di dentro come di fuori, l'indecisione per il primo, nè iar prevalere la facoltà di decidersi per il secondo. In ciò sta otere di scegliere il bene per quel che è in sè stesso, ossia la ltà morale di scegliere. Il non potersi esso mostrare sotto altra na, ed esservi bisogno d'una risoluzione per esercitarlo, è questa imperfezione, che ci rivela una dissomiglianza da Dio; manca, , una compiuta decisione per il bene. Ma il potersi mostrare o questa forma, e vincere l'indecisione per mezzo di una libera luzione, è anche una particolare somiglianza che abbiamo con ibertà divina; perchè dà alla creatura non solo la capacità di uistare la bontà morale; ma inoltre, acquistata che l'abbia, di ederla, come Iddio, egli stesso, la possiede per natura; e quindi

di meritare lode e ricompensa, come Dio per mezzo di essa merita i più grandi onori. Ma per ciò stesso la libertà è una condizione (non il principio) della colpabilità morale; non addivenendo noi colpevoli, se non perchè avendo la volontà il potere di determinarsi al male, lo ha egualmente per l'opposto, cioè per determinarvisi contro ed evitarlo: e quindi la ragione positiva e vera dell'imputazione della moralità e dell'immoralità delle azioni, sta formalmente nella libertà d'elezione. Dicendo però, che lo spirito creato, in quanto immagine di Dio, ha la facoltà di scegliere a suo beneplacito il bene morale, questo non significa che avanti l'elezione non abbia un inchinamento al bene, e che la volontà solo per elezione produca in sè la bontà morale, come crea in sè la morale corruzione. All'opposto, la scelta del bene e la libera determinazione ad abbracciarlo sarebbero impossibili, se Dio con l'atto suo creativo non avesse messo in noi una forza impulsiva al bene, una forza che muove la volontà a scegliere, e che la sostiene nell'esecuzione. Come la libertà morale della creatura consiste essenzialmente in una forza e in una tendenza al bene che ricevè da Dio, e non può usarne che sotto la dipendenza di lui; così essa tende a volere essenzialmente tutto il bene morale in quanto è da Dio voluto, e a volerlo per rispetto a lui e alla sua legge, e sopra tutto a dare alla volontà una vera direzione verso Dio, come a suo fine. Ed esercitando l'uomo questa sua facoltà di elezione, nel decidersi deve avere in mira, più che di esercitare una sovranità sopra i suoi atti, di offrire il libero omaggio di essi al suo Creatore, specialmente come a dispensatore della libertà ed autore dei frutti della buona volontà che ne sono il prodotto. Qui sta la vera perfezione.

Chi voglia acquistare una piena e profonda conoscenza di questa materia tanto importante, deve ricorrere specialmente a San Bonaventura. Nessuno più di lui penetrò addentro in questo argomento, e non crediamo che più là si possa andare; onde alcune vedute che parvero e furono giudicate nuove a' dì nostri, s'incontrano alla lettera, come già accennai in altro luogo, (*Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche del Serafico Dottor San Bonaventura*, ecc. cap. XVIII e XIX) in quel ch'egli ne discorre nelle dodici questioni della distinzione XXV del secondo suo libro delle Sentenze, prima e seconda parte; e senza le pericolose oscurità di cui le troviamo avvolte in qualche scrittori moderni. Le questioni son queste: « An liberum arbitrium in solis animalibus rationabilibus sit, vel etiam in irrationabilibus? An liberum arbitrium sit potentia distincta a ratione et voluntate? An liberum arbitrium complectat

t rationem et voluntatem? An liberum arbitrium sit nomen
, vel potentiae? An liberum arbitrium quidquam supra ra-
et voluntatem addat? An penes rationem, vel penes volun-
.iberum arbitrium principalius nobis insit? An liberum ar-
in quibuscumque est, secundum magis et minus est, vel
An liberum arbitrium sit actuum contingentium tantum, vel
ıecessariorum? An liberum arbitrium, secundum quod libe-
malum possit? An liberum arbitrium ab aliquo cogi possit?
rum arbitrium a Deo cogi possit? An liberum arbitrium ex
dine corporis impediri possit quantum ad usum? » Lo stu-
he vi ricorra, vedrà quante teorie appariscono e passano
uove, che sono gloria de'nostri maggiori. Ciò accade, perchè
ibri furono dimenticati.

STATO ORIGINARIO DELL'UOMO

E SUA CADUTA

SOMMARIO

Come l'uomo venne originariamente elevato ad uno stato soprannaturale. — Che cos significhino la parola *naturale* e la parola *soprannaturale*, e in quanti mod si possano e si debbano intendere. — Vera essenza del soprannaturale. — Que stioni intorno all'originario stato dell'uomo, ed erronee dottrine condannat dalla Chiesa, compendiate dal nostro Recolletto del Belgio, Padre Girolam Van Roy. — Se l'uomo venisse creato in *naturalibus*, e dipoi elevato a stat soprannaturale; oppure fosse da Dio creato immediatamente *in gratia?* Op nioni dell'Ales, di San Bonaventura e di San Tommaso. — Questione circa l possibilità d'uno stato di *natura pura*. — Come importi di giudicarne specia mente dall'ultimo fine dell'uomo. — In che consista quest' ultimo fine. — Sen tenze diverse, e conciliazione di quelle di San Tommaso e di San Bonaver tura. — Quel che a noi sembri della questione. — Necessità di conoscere ch cosa sia la grazia per intendere l'originale giustizia dell'uomo e la sua caduta e meriti dell'Ales anche in questo argomento. — Che cosa sia la grazia, e ch cosa fu in Adamo? Importantissime questioni trattate dall'Ales e da San Bo naventura. — Stato dell'uomo nell'originale giustizia, di cui l'aveva Iddio for nito. — Sua funesta caduta, preceduta da quella degli Angeli. — L'Ales. — Dottrina cattolica intorno a questa caduta, ossia al peccato originale. — Ordin tenuto e questioni trattate dall'Ales e da San Bonaventura in questo arg mento. — In che debba dirsi che consista l'essenza del peccato originale. — Varie sentenze. — Concordanza di San Tommaso, di San Bonaventura e Scoto. — Come il peccato di Adamo si propaghi nella sua discendenza. — Pr fonda dottrina dell'Ales e di San Bonaventura. — Altre questioni relative questo argomento. — Profonda specolazione di monsignor D'Acquisto sopr l'uomo e il peccato originale, in cui ne svolge ampiamente tutto l'argomento

Abbiamo parlato fin qui dell'uomo *constitutus in naturalibus* come dicevano gli Scolastici; ma la rivelazione ce lo mostra fi dalla sua origine costituito inoltre in un ordine sopra natura; sotto questo aspetto specialmente è argomento della Teologia. Ve diamo prima in che differiscano il naturale e il soprannaturale.

La parola natura viene da *nasci*, ed esprime l'origine di un esser

per generazione; poi, quel che per la generazione viene trasmesso nel generato; e finalmente, ciò per cui l'essere generato è simile al generante, e per conseguenza esprime l'essenza specifica delle cose generanti o generate. Etimologicamente, per la parola *natura* viene significata l'essenza, perchè l'essenza è il principio di un'azione o di una passione qualunque determinata *(principium motus)*, e sopra tutto d'una determinata attività immanente. E in questo senso essa c'indica l'essenza delle cose, non generate, ma semplicemente create, e per conseguenza l'essenza delle creature; ed anche l'essenza increata di Dio, ma con la significazione accessoria, che essendo la increata essenza di Dio il principio di tutti gli esseri usciti poi da altri, essa è una natura creatrice (*natura creatrix*, o *natura naturans)*, che può communicarsi per spirituale generazione. Ancora, questa parola, si usa in senso concreto e collettivo, per indicare gli esseri creati; ed ha un doppio significato: uno filosofico, che indica l'oggetto della fisica (per opposizione alla metafisica), l'altro teologico, che esprime l'oggetto diretto della metafisica per opposizione alla teologia. Così chiamansi esseri naturali le cose composte di materia, e sopra tutto gli esseri organici, sia individualmente, sia nel loro insieme, e poi tutte le cose che sono state create. Sant'Agostino scrivendo contro i Manichei, che consideravano il male come una cosa positiva uscita da un principio sostanzialmente cattivo, adoperava la parola *natura* nel significato suo più generale e trascendente, e quella di *essere*, per denotare, sia in astratto, sia in concreto, ciò che ha una reale e positiva esistenza *(quidquid intelligitur in suo genere aliquid esse)*, e che quindi in quanto tale non può essere male, ma è necessariamente un bene, sia una sostanza od un accidente. Ma sopra tutto l'appropriava alla sostanza, per mostrare contro i Manichei, che il male non è mai altro che il difetto d'una sostanza, e non mai la sostanza medesima. Al contrario, ne'suoi scritti contro i Pelagiani, risale alla significazione etimologica della parola, e chiama natura quel che è l'uomo per la sua origine, *originaliter*, in quanto, cioè, uscì dalle mani di Dio. In quanto allo stato che ereditiamo dal nostro primo padre per generazione, dopo che dal peccato venne distrutto quello in cui Dio ci avera posti, dice il Santo Dottore, non poter essere chiamato natura che in senso abusivo: *Natura corrupta et vitiata*. (*Retract.* lib. I, quaest. 10, 15.) Tuttavia, qualche volta, nella lotta contro ai Pelagiani chiama natura quel che è l'uomo, e quel che può in virtù del suo essere creato, in opposizione a quel che è e che non può altro che in Dio e con Dio.

Un significato anche più largo ha la parola *naturale*. Generalmente dicesi naturale tutto ciò che appartiene alla natura, o che da essa risulta, o che le corrisponde, o le conviene. Così diconsi naturali gli esseri (o gli elementi costitutivi degli esseri), e le cause che fanno parte della natura materiale, o della natura creata, collettivamente intesa. Poi si chiama naturale il modo, con cui operano le nature materiali, e anche le spirituali, quando l'operazione procede spontaneamente, o necessariamente dalla loro natura, e quando si effettua per sola natura dell'essere che opera, senza il soccorso speciale d'una causa superiore. Anche si chiamano naturali gli effetti che sono, o possono essere prodotti dalla natura; per lo più dalla natura visibile, compreso l'uomo; od anche da tutta la natura creata, compresi gli Angeli; o finalmente da Dio in quanto attua le leggi della natura, da lui stesso stabilite (come nella creazione dell'anima): e così se ne distingue il miracoloso. Chiamansi inoltre naturali le proprietà, le forze e i rapporti di un essere che nascono dalla sua natura, e che per conseguenza gli sono uniti, e rispondono alla sua originaria ed attuale destinazione. Parimente tutti i beni d'un individuo, che sono conformi alla sua natura, e sopra tutto quelli de'quali può rivendicare il possesso e l'uso, sia essenzialmente, sia in forza della sua origine, specialmente quando non hanno per lui altro valore che di aiutarlo o di poterlo aiutare a conseguire la sua essenziale destinazione. Finalmente si chiama naturale la destinazione e la coordinazione d'un essere al suo fine, quando questa destinazione è quella che può avere, o ricevere per ragione della sua essenza, o che Dio gliel'imponga come autore della natura nel crearlo, o che ve l'ordini come a fine essenziale.

Al naturale si contrappone il non naturale, l'antinaturale, e principalmente il soprannaturale. Chiamasi in genere soprannaturale ciò che è sopra la natura. Così la Teologia chiama Dio essere soprannaturale (i Padri dicevano per lo più *supersubstantialis*), in quanto che egli avanza infinitamente tutta la natura creata. Quest'idea di Dio in quanto essere soprannaturale, è la condizione essenziale del soprannaturale in tutti gli esseri creati; nei quali non può verificarsi, se non vi venga messo da lui, innalzandoli sopra la lor natura, per unirli e renderli simili a sè stesso. Il soprannaturale nella natura creata significa sempre un bene che Dio le accorda. E dicesi soprannaturale: 1°, perchè non forma una natura particolare, od una parte integrante dell'individuo: 2°, perchè non può procedere dalla natura come proprietà di essa e suo prodotto: 3°, perchè la natura non l'esige per conseguire il suo fine essenziale: 4°, perchè

è di tale specie che non può essere prodotto altro che da Dio per libera operazione, che avanza tutte le leggi della natura. Preso il soprannaturale in questo senso assoluto, chiamasi soprannaturale *quoad essentiam*, o *substantiam*, e trovasi specialmente nelle creature spirituali, gli angeli e gli uomini. Esso consiste in proprietà e perfezioni, in forze ed operazioni, in dignità e diritti, in rapporti e coordinazioni, che non hanno il loro principio in ciò che costituisce l'essenziale loro natura, nè per loro natura possono esigere; ma solo può venir loro communicato dalla libera disposizione della grazia e della potenza divina. E sotto questo punto di veduta, che dicesi negativo, il soprannaturale assoluto è tale per ogni natura creata, anche la più perfetta, anche puramente spirituale, perchè nulla hanno in sè delle proprietà e perfezioni suddette. Per lo che, acquistandole, è chiaro che non possono lor venire altro che da una natura più elevata, a cui quelle proprietà e perfezioni sono naturali; e in questo senso si chiama il soprannaturale assoluto, positivo, almeno virtualmente ed eminentemente, il quale rende una natura inferiore partecipe della perfezione che alla superiore è naturale e propria. E quindi il soprannaturale assoluto innalza la natura creata alla partecipazione dell'eccellenza e della perfezione, che non è naturale altro che a Dio, a cui l'unisce superiormente alla sfera del creato. E se questa communicazione non sia un dono transitorio e particolare, ma comprenda tutti gli esseri creati capaci di tale sublimazione; allora è un ordine di cose, che si congiunge al suo principio ideale nella visione beatifica, o nell'unione ipostatica, che sono, l'una e l'altra, in differente modo, una congiunzione ammirabile della creatura con Dio, quale egli è in sè stesso. Queste due maniere del soprannaturale, che si dicono fondamentali, sono strettamente congiunte nel Cristianesimo; nella seconda delle quali è la radice e il coronamento della prima; non solamente nell'umanità sacrosanta di Gesù Cristo, ma eziandio nell'umanità tutta quanta per la sua incorporazione a lui.

Oltre il soprannaturale assoluto, si ha il relativo; e si dice quello che è soprannaturale per la natura umana, ma non è tale per quella degli Angeli. E però innalza la natura umana ad un grado di perfezione che già è naturalmente negli Angeli; e sono in esso compresi tutti i doni che fanno libera la natura umana dalle imperfezioni della vita animale, ed anche della vita dello spirito, o piuttosto che la guardano dai turbamenti involontari, che avvengono per le dette imperfezioni, dalle quali gli Angeli sono liberi per la loro natura. Questo soprannaturale relativo si distingue dall'assoluto e da quello

modum il quale, come dicono i teologi, è un dono naturale
annaturalmente conferito; se ne distingue, non solamente per i
ggiori gradi di perfezione a cui innalza la creatura, ma eziandio
nalmente per l'intrinseca sua azione. Il soprannaturale poi asso-
è talmente superiore alla natura degli Angeli e degli uomini,
dà la perfezione nel maggior grado che la creatura possa ri-
ere, deponendovi il germe d'una vita divina interamente nuova
ineffabile. Il relativo dunque perfeziona la natura umana nei
ti di quel che essa è per sè stessa, sottomettendone perfettamente
rti e le forze inferiori alle superiori, e rendendole libere dalle
enze di quelle. Per lo che, non introduce nella natura il germe
a vita novella, ma soltanto difende quella, che già vi esisteva,
tto ciò che potrebbe turbarla e corromperla, affinchè possa
uillamente operare. È insomma uno stato di santità e d'inte-
perfetta, *incorruptio, immunitas e corruptione et pertur-*
ne; o, come si esprimevano gli Scolastici, *integritas, vigor et*
itas nella vita naturale, e un'esenzione da ogni male, sia mo-
libertas a peccato, o innocentia), sia fisico, cioè il dolore e
ssoluzione *(libertas ad miseria).* La differenza tra questi due
nnaturali è di tale importanza, che gli Scolastici chiamavano
te il soprannaturale relativo, comparato all'assoluto, un *bene*
rale, vale a dire un bene che assicura semplicemente alla na-
la conservazione e lo svolgimento perfetto di sè stessa, e la
ancanza è cagione che la morale libertà si ristringa, e si di-
isca la prevalenza del principio spirituale nell'uomo; il quale
olutamente necessario, perchè possa lo spirito pienamente dis-
re la sua forza e la sua naturale eccellenza. Per meglio distin-
o dal soprannaturale assoluto, venne chiamato *praeternaturale:*
lazione che da una parte ce lo mostra fuori della natura, e
conseguenza soprannaturale, e dall'altra parte ci fa vedere
esso operi semplicemente a lato delle forze di essa e sotto il
nio di essa. Non bisogna peraltro confonderlo col sopranna-
e *quoad modum,* come sarebbero gli aiuti, co'quali Iddio con-
all'uomo di sormontare le difficoltà procedenti dalle naturali
debolezze nel portare a compimento la destinazione morale, a
per natura ordinato: imperocchè esso si ristringe a fortificare
irito e a guarirlo, senza elevarlo ad una perfezione specifi-
nte superiore. Invece, i doni del soprannaturale relativo non
ente aiutano l'uomo a vincere le naturali sue infermità, ma
truggerle interamente, mettendolo in condizione di fare molto
 di quello che dalla morale destinazione, a cui è per natura

ordinato, non sia richiesto: onde con tali doni non solamente egli praticherà la giustizia, ma la praticherà perfettamente; e benchè sia la natura sua corrotta, avrà i mezzi di rendersi libero dalle debolezze morali e dalle sofferenze, e si sentirà condizionato a mirare ad una destinazione più alta di quella a cui per sua natura non debbe pervenire. Per lo che, a tenere il vero concetto di questi doni, non soltanto bisogna considerarli come una sanità perfetta, ma come una sanità soprannaturale, celeste, spirituale; come una purità e una bellezza angelica, prodotta nell'uomo da una miracolosa purificazione; in somma, come una spiritualizzazione della natura terrestre ed animale; e quindi come una esaltazione, ed una trasfigurazione, per cui l'immagine visibile di Dio, che è nell'uomo, addiviene una perfetta somiglianza divina.

Sotto questo aspetto li considerano specialmente i Padri Greci, tenendoli in conto di una come deificazione dell'uomo: difatti, nella loro originaria forma in Adamo erano come un preludio della futura sua trasfigurazione in quanto al corpo, e ad essa si riferivano e costituivano con essa un ordine medesimo; come si riferiscono l'una l'altra, e formano un solo ordine, la santità praticata in terra e la beatifica visione che si avrà nel cielo. Per il possesso dunque del soprannaturale relativo l'uomo addiventa partecipe della vita divina; vale a dire, non solamente partecipa di qualcuno de' vantaggi, di qualcuna delle forze, di qualcuno degli atti che sono a quella naturali, ma partecipa della sostanza di essa vita, per cui tali vantaggi gli addiventano naturali, e creano in lui un genere di vita superiore a quella che naturalmente possiede. E di vero, affinchè la communione de'beni, vale a dire delle forze vitali e degli atti sia realmente vivente e perfetta, essa deve contenere un'elevazione della natura inferiore all'eccellenza della superiore, e per conseguenza uno stato, un grado, un essere superiore al naturale: bisogna che il soprannaturale addiventi intimo e proprio al possessore della natura inferiore, e così naturale come al nuovo posto assegnatogli conviene; bisogna insomma che penetri talmente nella costituzione superiore della sostanza del possessore, e vi si radichi così, che lo renda in esso come un'unica cosa. Breve, è il *consortium divinae naturae*, a cui viene innalzata la creatura: dottrina maravigliosamente svolta, primamente da Alessandro d'Ales, e poi da San Tommaso, con la quale si spiega ottimamente il soprannaturale relativo, attribuendo i vantaggi di quest'ordine ad una trasfigurazione, per cui la sostanza dell'anima addiviene tale, che [illegible] non ostante la sua stretta unione col corpo, conservare la libertà

di un puro spirito e assimilarsi la stessa vita animale. Nè è da credere che per questa trasfigurazione intima dell'anima nella natura divina la creatura perda il carattere proprio; al contrario, quella sublimazione lo fa meglio spiccare. Che cosa vi potrebbe essere di più soprannaturale, e di maggiormente superiore alle forze e alle esigenze della creatura, di quello che sia l'essere elevata ad uno stato superiore, e per un mutamento della sua sostanziale costituzione venir messa a pari di una natura più perfetta? Ciò che fa anche meglio capire come i doni soprannaturali vincano le forze e le pretese della pura natura, è che volendoli mettere in un certo rapporto naturale ed organico con essa, bisogna che questa venga innalzata sopra sè stessa e trasformata in superiore.

Dichiarata così la natura del soprannaturale, torna agevole il capire che cosa fosse la giustizia originale, di cui la storia mosaica ci dice che fu adorno il primo uomo nel terrestre Paradiso. Era la santità e la sublime partecipazione della vita divina, di cui abbiamo testè parlato; santità e giustizia, che sarebbero durate in lui e passate in tutti i suoi discendenti, se non se ne fosse da per sè stesso spogliato, separando il suo volere dal volere di Dio. Or dunque, questa santità e partecipazione della vita divina, che ebbe Adamo, chiamasi giustizia originale; chiamasi così, perchè l'ebbe dalla sua origine, prima che peccasse. Gioverà qui dare con tutta precisione teologica un'idea di questo primo stato della creatura ragionevole, appena uscita dalle mani di Dio; e mi servirò delle parole di un valente mio confratello del Belgio, che ci lasciava un assai pregevole lavoro teologico col titolo di *Codex Dogmaticus, seu collectio veritatum catholicarum atque nonnullarum de iis explicationem, ac de dogmatibus tractationem*, etc. Mechliniae, 1868.

« Quid theologi significant per hominis statum?

« *R.* Per statum significatur illa conditio sub quod humana natura ad suum ultimum finem comparata concipitur.

« Quid est status viae, quid status termini?

« *R.* Qui ultimum finem iam possident eoque fruuntur, in statu termini dicuntur; status viae est status huius vitae, quae est via apta ad ultimum finem perveniendi.

« Quot et quinam status hominis in via positi secundum vere existentem Providentiae ordinem distinguuntur?

« *R.* Tres: scilicet, status innocentiae, in quo erat Adam ante lapsum; status naturae lapsae, in quo sunt homines post Adami lapsum; status naturae reparatae, in quo sunt homines Christi gratia liberati et redempti.

« De quorumnam statuum possibilitate disputant theologi?

« *R.* Inquirere solent theologi: 1°, num possibilis sit status naturae purae, in quo homo sine peccato est sine gratia esset, subiectus tamen infirmitatibus aliisque miseriis, quibus nunc sumus obnoxii; 2°, num possibilis sit status naturae integrae, in quo supernaturali auxilio careret homo, nec ad supremam beatitudinem esset elevatus, sed iis naturae praesidiis donaretur, quibus immunis fieret a nostris miseriis, ac naturalem beatitudinem sibi comparare posset: 3°, denique, num possibilis sit status naturae lapsae non reparandae, in quo fuisset homo post Adae peccatum, si Deus infinita sua misericordia eum non liberasset.

« Quid notandum de possibilitate status naturae purae?

« *R.* Non licet dicere statum naturae eo sensu impossibilem, ut iustitia originalis aut gratia sanctificans dicantur pars essentialis aut integralis naturae, ac si Deus non iuste potuisset creare hominem iustitia originali aut gratia sanctificante destitutum. Qui enim haec diceret, Baio erranti consentiret. Licite tamen per auctoritatem Benedicti XIV est opinio Augustiniensium, negantium possibilitatem status naturae purae, et dicentium Deum non potuisse hominem relinquere sine fine supernaturali, quem tamen homo non posset attingere absque auxilio gratiae, nec imo absque aliis auxiliis supernaturalibus, puta absque revelatione. Attamen ratio, ob quam homo a Deo relinqui nequeat quin ad finem supernaturalem institutus et mediis supernaturalibus praeditus sit, ab ipsis assignatur non hominis ius aut exigentia naturae, sed sive sapientia aut bonitas Dei, sive providentia divina.

« Quid iam dicendum de propositione 55 Baii: *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur?*

« *R.* Propositio est condemnata in sensu Baii; adeoque, reiecto Baii errore, verba propositionis in vario sensu admitti, aut etiam negari possunt: ita v. g. admittamus oportet, hominem peccato obnoxium non posse a Deo creari.

« Quid est iustitia originalis?

« *R.* Est primi hominis rectitudo, secundum quam animae pars superior subdebatur Deo, et pars hominis inferior, uti et corpus, parti animae superiori. Haec vero rectitudo partim erat a natura, et partim ac quidem maxima, a gratia.

« Quid intelligitur per hominis partem superiorem et inferiorem?

« *R.* Haec distinctio ab antiquis non immerito adhibita, ita explicatur. Pars inferior est anima quatenus directe afficitur et agitatur passionibus, quae radicem habent in corpore et imaginatione sensi-

bili. Pars superior praecipue est intellectus et voluntas, quae ad quibusdam sub nomine generali *rationis*, aut etiam liberi arbitrii comprehenduntur.

« Quid est status innocentiae?

« *R.* Est ille status in quo fuit Adamus a Deo positus, a doloribus, miseriis ac morte immunis, cum iustitia originali et gratia anctificante.

« Quaenam praecipua doctrinae puncta in hoc statu attendenda unt?

« *R.* 1° Est gratia sanctificans, sine qua Adam non poterat perseverare, nec quidquam boni gloriae coelestis meritorii facere. Conlium Arausicanum videtur etiam definisse necessitatem gratiae ctualis, ut Adam se in bono servaret. 2° Sunt dona gratuita, scilicet mortalitas et immunitas a morbis et miseriis, atque imperium tionis in affectus. 3° Est natura recta, idest non corrupta, nec ingens dono supernaturali tamquam parte essentiali aut naturaliter tegrali.

« Quaenam in istis punctis liberae relinquuntur disputationi?

« *R.* 1° Quaedam disputat auctores de natura gratiae Adami. De donis gratuitis licet inquirere, an ex gratia, an alia ex causa nt, dummodo maneant gratuita, naturaeque indebita, atque ideo pernaturalia, vel si magis placet, praeternaturalia. 3° Disceptatioes etiam licitae sunt de maiori minorive perfectione Adami; atque sputant quoque theologi, an concupiscentia, quatenus est deordita fuerit in isto statu quasi per gratiam ligata, an vero ista dedinatio revera per peccatum causata fuerit, atque proinde ante psum nullo modo extiterit in Adamo.

« An Adam per aliquod tempus fuerit sine gratia?

« *R.* Sanctus Bonaventura favet opinioni affirmanti, et revera, raecipue, dum intelligitur de gratia sanctificante, talis status cogitari test possibilis. Concilium Tridentinum libertati harum opinionum vens, utitur voce *institutus.* » (*Codex Dogmat.* etc. part. III, cap. 4.)

L'opinione di San Bonaventura è quella del suo maestro Alessanro d'Ales, (*Sum.* part. II, quaest. XCVI, memb. 1) largamente da so sviluppata, come « magis et rationi consona et auctoritatibus robata, et divinae excellentiae declarativa. » Il Dottor Serafico poi ggiunge, che essa al suo tempo era la più commune, e tenuta come più probabile. « Circa hoc duplex fuit opinio. Quidam namque icere voluerunt quod homo fuit creatus, non solum in naturalibus, rum etiam in gratuitis, tum propter Dei liberalitatem, tum etiam opter hominis idoneitatem. Sed quoniam Sanctorum auctoritates

videntur ponere contrarium, ideo est alia opinio communior et probabilior, quod homo prius tempore habuit naturalia quam haberet gratuita. Unde secundum hanc, in statu innocentiae distinguuntur duo tempora: quoddam enim fuit tempus, in quo tantum habuit naturalia; quoddam vero in quo habuit et naturalia et gratuita. Secundum diversitatem huius duplicis temporis, dissolvitur apparens contrarietas in auctoritatibus Sanctorum; etc. (II *Sent.* quaest. XXIX, art. II, quaest. 1.) Tenne la contraria sentenza San Tommaso (*Sum.* part. I, quaest. XCV, art. 1), parendogli che la rettitudine, in cui Dio creò l'uomo, richiedesse la grazia: « Quod (homo) fuerit conditus in gratia, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in quo Deus hominem fecit secundum illud (*Eccles.* VII): Deus fecit hominem rectum. » Si può leggere la trattazione de' tre Dottori con assai profitto per la profonda intelligenza della questione.

Ritornando poi alla quistione tanto dibattuta, se sia possibile uno stato di natura pura, in cui l'uomo fosse senza peccato e senza grazia, a vedervi dentro quanto è possibile, gioverà brevemente dichiarare quale sia il fine ultimo dell'uomo; giacchè specialmente da questo deducono le loro ragioni i sostenitori della sentenza agostiniana. E qui daremo unita insieme la dottrina dell'Angelico, di San Bonaventura e di Scoto, con le parole del citato nostro confratello Van Rooy.

« Quis est finis hominis ultimus?

« *R.* Deum in coelo intuitive cognoscere et Deo per summum amorem frui atque ad istam beatitudinem hic in terra praeparari. Vita aeterna est, ut cognoscant Deum Patrem et quem misisti Filium Jesum Christum.

« Quot et quinam circa hunc hominis finem existunt errores praecipui?

« *R.* Illorum qui hunc finem admittunt, duo errores principes enumerari queunt; Pelagianorum scilicet et Baianorum.

« Quid opinabantur Pelagiani?

« *R.* Secundum Pelagianorum opinionem, homo est ad aeternam beatitudinem creatus, eamque solis naturae viribus, tum in statu naturae institutae, tum post Adami lapsum, adpisci potest.

« Quis est error generali voce Baianus dictus?

« *R.* Hic error communis est Baio, Calvino, Luthero. Explicatur autem a Luthero (*Comm. in III Gen.*) ubi ait: « Iustitiam non fuisse quoddam donum, sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum: haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est quod oculi lumen recipiant...

Porro haec probant originalem iustitiam esse de natura hominis, ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut scolastici delirant. »

« Quaenam est sententia Suarez, etc. de fine hominis ultimo?

« *R.* Horum sententia paucis potest comprehendi verbis. Docent autem duplicem existere hominis finem et beatitudinem, naturalem scilicet et supernaturalem. Finis vero naturalis est, qui ex sola hominis natura eruitur, et ad quem viribus naturae pervenire potest. Hinc hi auctores communiter docent, hominem potuisse, imo et post lapsum posse solis naturae viribus, atque tantum in ordine naturali, seu non supernaturali, Deum cognoscere et amare, et inde quadam beatitudine naturali frui. Docent homini a Deo propositum esse alium finem sublimiorem, proindeque supernaturalibus mediis acquirendum.

« Quaenam regula de hac et aliis catholicorum opinionibus observanda est?

« *R.* Regula his verbis significata: In dubiis libertas. Dubium autem est omne id quod non est contra Ecclesiae doctrinam.

« Quaenam est sententia Augustiniensium?

« *R.* Hi auctores cum Sancto Augustino docent, cor hominis irrequietum esse donec requiescat in Deo. Huic doctrinae adhaeret Sanctus Thomas, ut videre est maxime in capite CVI *Compendii theologiae*. Hoc caput inscribitur. « Quomodo naturale desiderium quiescit in divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit. » Ad finem capitis dicit Sanctus Doctor: « Et quia finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas sive beatitudo, quod Deum vident per essentiam. » Vide etiam *Summam contra gentiles* cap. CXLVII. Accedit Scotus, *Prolog.* quaest. I, dicens: « Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter. »

« Quisnam est hominis finis secundum doctrinam Sancti Bonaventurae?

« *R.* Ex rerum, Dei nempe et universalitatis, recto ordine sequitur, finem hominis necessario esse ut hic amet Deum super omnia et propter Deum ipsum. Deus insuper per bonitatem suam dignatus est hominem ad tantam eligere dignitatem, ut animam velit inhabitare tamquam suum templum, ut ipsam diligere et ab ea diligi velit sicut sponsa, et ut homo ad aeternam beatitudinis hereditatem adoptetur pro filio. (*Breviloq.* n. 191.)

« An hic finis est naturalis?

« *R.* Minime, sed est necessario supernaturalis.

« Quid apud theologos significant voces naturalis et super
turalis?

« *R.* Naturale est id quod est naturae pars, sive essentialis
integralis, atque etiam id omne quod ex natura non supernatu
liter provenit, aut quod natura solis suis viribus potest. *Super
turale* vero est latiori sensu omne quod naturae a Deo super
ditur; strictiori sensu autem supernaturale dicitur bonum q
vires naturae superat, nec naturae est debitum tamquam
nequidem integralis. Non desunt theologi qui vocis *supernatur*
vim restringunt ad ea sola et omnia, quae spectant ad visio
beatificam, seu beatitudinem coelestem; scilicet revelationem,
tiam, religionem, opera bona ad salutem pertinentia et virt
Caetera autem quae non sunt naturalia, ab illis auctoribus p
ternaturalia denominantur.

« Quotuplici ergo sensu finis hominis ultimus secundum S
ctum Bonaventuram consideratus est supernaturalis?

« *R.* Triplici sensu, scilicet: 1° Finis iste non est naturae,
sentiae, aut integritati debitus, cum non ex inclinatione nat
humanae, sed ex bono ordinis universalis necessitas eiusdam
eruatur. 2°, Finis iste est supernaturalis, quia ad ipsum homo
suae naturae viribus pervenire nequit, sed oportet ut natura s
seipsam elevetur dono superaddito. 3°, Finis iste est supernatur
quatenus per ipsum homo ad deiformitatem et unionem cum
in coelis elevatur.

« Quomodo Sancti Bonaventurae sententia a sententia Sa
Thomae differt?

« *R.* Sanctus Thomas hoc fere modo ratiocinatur: Homo na
sua inclinatur in verum et bonum: haec autem inclinatio req
scere nequit nisi in visione beatifica, quae est beatitudo nostra
fecta et noster finis ultimus. Verum Sancti Bonaventurae rati
natio ad haec reduci potest: Deus est summum et assolutum bo
homo vero omne quae habet, Deo debet estque solummodo bo
relativum; Deus ergo est amandus propter se, caetera vero tan
propter Deum sunt amanda: talis ergo amor sit hominis finis o
tet. Proinde Sanctus Thomas progreditur a felicitate hominis, S
ctus Bonaventura ab ordine universali et gloria Dei: Sancto Th
Deus videtur finis noster ultimus, quia est nostrum summum
num; Sancto Bonaventurae, quia Deus est in se summum bo

« Quomodo Sancti Thomae et Sancti Bonaventurae senten
conciliari possunt?

« *R.* Ratiocinando hoc modo: Beatitudo nostra in coelo, q

Sanctus Thomas dicit nostrum ultimum finem, erit gaudium non de bono nostro, sed de bono Dei; seu erit Dei fruitio, quod juxta Sanctum Bonaventuram est finis noster ultimus. Adde amorem boni inditum homini a natura, per gratiam dirigi et simul impleri. » (*Codex dogmaticus*, loc. cit.)

Nel possesso dunque del sommo bene, a cui da prepotente forza di natura è portato il nostro cuore, come diceva Sant'Agostino, consiste il fine ultimo dell'uomo, secondo l'unanime sentenza dei Dottori e Maestri in divine cose. E siccome questo fine è in sè stesso soprannaturale, nè può essere altrimenti, ed è assolutamente impossibile che l'uomo con le naturali sue forze arrivi a pienamente conoscerlo e conseguirlo; da qui la scuola specialmente Agostiniana trae la natural conseguenza, che dunque, posto l'uomo com'è, uno stato di pura natura torna assolutamente impossibile; ma che avendolo Iddio creato tale, perchè così gli piacque di crearlo, creato che l'ebbe così per liberissimo suo beneplacito, dovè innalzarlo a stato soprannaturale, affinchè potesse conseguire questo fine, a cui naturale virtù non basta. Ci pare utile di dare qui la bella dimostrazione che con varie ragioni fa di questo punto il dotto sacerdote genovese Pietro Rossi.

« L'evoluzione delle nostre potenze intellettuali e morali per grande ed ordinata che sia, non può portarci che ad una unione sempre più intima con Dio, in quanto intelligibile e sovrintelligibile genericamente; tutti i nostri atti non possono mirare da per sè che a conseguire e glorificare Dio come autore della natura. Ora egli è in questo conseguimento e possesso che noi troviamo il nostro fine ultimo, e la nostra piena felicità? È nell'amplesso di Dio in quanto si conosce colla ragione che la nostra anima trova riposo?

« No certamente, risponde Sant'Agostino: l'ultimo nostro fine non è costituito in Dio, in quanto è autore della natura e si conosce colla ragione; non è nè la natura, nè le perfezioni intelligibili di lui, e neppure le sue perfezioni sovrintelligibili, in quanto si conoscono genericamente e razionalmente. I nostri desideri vanno assai più in là; essi si slanciano in ciò che noi non conosciamo direttamente e concretamente; essi tendono all'essenza concreta ed obbiettiva di Dio, nè possono quietare finchè non arrivino al possesso immediato della medesima: *Fecisti nos, Domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* (lib. I, *Confess.* cap. 1.)

« È questo un fatto che la coscienza rivela a tutti: imperocchè non vi è alcuno nel mondo, il quale non provi l'insufficienza dei beni naturali, e l'incapacità di ogni cosa a saziare e quietare il suo

cuore. Quanto più le cognizioni razionali crescono, tanto più i no-
stri desideri si allargano e diventano irrequieti ed incontentabili.
Lo stesso amore e la pratica della virtù naturale non soddisfa piena-
mente; perchè lascia sempre nell'anima un certo vuoto, una certa
povertà, che ci addita bastevolmente, non consistere qui il nostro
ultimo fine e la nostra felicità. Anzi, si avvera continuamente, che
quanto più gli uomini si elevano nella cognizione e nell'amore di
Dio, tanto più sentono crescere in loro le aspirazioni ingenite verso
il medesimo, e tanto più sentono il bisogno e la necessità di var-
care i limiti della ragione e della natura, e di innalzarsi a cono-
scerlo e possederlo nella sua intima ed arcana essenza.

« Prova saldissima di questo fatto sono tutte le religioni del
mondo, le quali giammai si limitarono a rappresentare Iddio nelle
sole sue relazioni naturali col mondo; ma tutte vi aggiunsero dogmi
e leggi soprannaturali; tutte pretesero di penetrare nei suoi arcani
e di scoprirne le segrete perfezioni. Gli uomini stessi non hanno
mai fatto professione d'una religione puramente naturale; non si
contentarono mai di adorare la divinità, quale era loro data dai
soli lumi della ragione; ma tutti aspirarono sempre a relazioni più
intime, e a rivelazioni superiori; tutti vollero una presenza più im-
mediata, un contatto più diretto e vicino, un commercio, in una pa-
rola, più famigliare, più amichevole, più sostanziale.

« Di qui nacquero le varie specie di rivelazioni ed incarnazioni
divine, i vari modi d'avvicinare Dio all'uomo, e di unirli insieme,
le varie maniere di rappresentarsi la divinità sotto forme sensi-
bili e in mezzo di loro, ossia le varie maniere di idolatria e di pan-
teismo.

« Ora questa perpetua ed universale corrispondenza delle religioni
soprannaturali colle tendenze ed aspirazioni dell'uomo, non dimo-
stra abbastanza che egli è fatto per qualche cosa di superiore alla
natura? Che egli ha bisogno di conoscere ed amare Dio in una ma-
niera più alta ed intima, che non sia quella che gli viene data dalle
sue facoltà naturali? Che i suoi desideri non possono quietare, fin-
chè non arrivino ad abbracciare l'essenza sovrintelligibile di Dio
qual è in sè, cioè nella sua realtà concreta ed obbiettiva? *Fecisti
nos, Domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requie-
scat in te.*

« Il teorema che discutiamo è di tanta importanza per le sue
conseguenze, che fa maraviglia, come la Scuola Agostiniana e Scoti-
stica, che in corpo lo difendono, non ne abbiano saputo trarre quel
profitto che con tutta facilità avrebbero potuto. Da alcuni anni sol-

tanto s'incomincia a sentirne il valore e la fecondità, e speriamo che non passerà molto tempo, che la scienza teologica fornita dei lumi che questo teorema spande su tutti i rami della medesima, cangerà faccia e si mostrerà in tutto il suo splendore ed armonia. Frattanto, a sempre meglio confermarlo, trascriverò un capo di San Tommaso, tolto dal suo compendio di Teologia. Ecco come è intitolato: *De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et qui sit finis intellectualis creaturae.*

« Est autem aliquid in potentia dupliciter: uno modo naturaliter, respectu eorum scilicet quae per agens naturale possunt reduci in actum; alio modo respectu eorum quae reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens: quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal; sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex caeco fiat videns, non est in potentia naturali. Sic autem et circa intellectum nostrum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorumdam intelligibilium, quae scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum: nam virtus intellectus agentis est, ut phantasmata, quae sunt intelligibilia in potentia, faciat intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet. Phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducitur respectu horum intelligibilium tantum, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione (nella cognizione naturale di Dio e delle altre cose intelligibili) ultimum hominis finem consistere. Nam ultimo fine adepto, desiderium naturale quiescit (si noti che parla il Santo di desiderio naturale e non soprannaturale). Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum praedictum modum cognitionis, quo a sensu scientiam percipimus (cioè secondo la cognizione naturale), adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda: multa enim sunt ad quae sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint (l'esistenza razionale), non autem quid sint (l'essenza sovrintelligibile), eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt a quidditatibus rerum sensibilium, et eas quasi improportionabiliter trascendentes. Circa ea etiam, quae sub sensu cadunt, multa sunt, quorum rationem cognoscere per certitudinem

non possumus, sed quorumdam quidem nullo modo, quorumdam quidem debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequimur igitur ultimum finem in hoc, quod intellectus noster fiat in actu, aliquo sublimiori agente, quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium, quod nobis inest naturaliter ad sciendum.

« Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re, cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo (cioè, in quanto ci è nota razionalmente nella sua esistenza intelligibile), sed per eius essentiam (ma nella sua realtà sovrintelligibile). Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet. Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre. » (*Compend. Theol.* cap. 104).

Questo passo di San Tommaso è chiarissimo. Da esso risulta: 1°, che noi abbiamo una tendenza naturale a conoscere Dio e le altre cose intelligibili, non in qualunque modo, ma nella loro essenza arcana e sovrintelligibile: « Et in quacumque re, cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque eius essentiam cognoscamus: » 2°, che questa conoscenza delle essenze sovrintelligibili è l'ultimo fine delle nature razionali: « Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre: » 3°, che questa conoscenza deve essere in qualche modo a noi data, perchè è impossibile che un naturale desiderio resti vano e senza oggetto: « Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum: » 4°, che questa conoscenza noi non possiamo averla naturalmente, perchè le essenze sovrintelligibili trascendono la virtù delle nostre potenze intellettuali: « Multa enim sunt ad quae sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint (l'esistenza e le proprietà razionali), non autem quid sint (essenza sovrintelligibile), eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt a quidditatibus rerum sensibilium et eas quasi improportionabiliter trascendentes, etc. » 5°, in conseguenza, che questa cognizione deve essere a noi data da un agente superiore, cioè mediante una rivelazione soprannaturale e divina: « Consequimur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster

fiat in actu, aliquo sublimiori agente, quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. » Niente poteva desiderarsi di più chiaro e preciso per la nostra tesi.

« Il vero che abbiamo stabilito, non solo è dimostrato dalla psicologia, ma ancora dalle relazioni che lo stato di via ha con quello di termine.

« Difatti, se Iddio in quanto si conosce colla ragione ed è autore della natura, fosse il fine ultimo della creatura razionale, ne seguirebbe, che noi già fin da questa vita avremmo il possesso sostanziale, immediato e riflesso del medesimo: ma il possesso sostanziale e riflesso dell'ultimo fine costituisce, secondo i Teologi, lo stato finale della beatitudine; dunque, se Dio, in quanto è conosciuto colla ragione ed è autore della natura, fosse il fine ultimo della creatura razionale, noi già avremmo lo stato finale della beatitudine. Ora questa conclusione è falsa, perchè le condizioni della vita presente annunziano in tutto e per tutto uno stato di transito, di prova, e, come si suol dire, di via; dunque Iddio in quanto si conosce colla ragione ed è semplicemente autore delle natura, non è il nostro ultimo fine; dunque deve esserlo in quanto trascende le nostre facoltà intellettuali e morali, cioè, in quanto è un vero e un bene sovrintelligibile.

« Si obbietterà da taluno, che a stabilire la distinzione dello stato di via da quello di termine, basta porre che la cognizione e il possesso, che abbiamo al presente di Dio come autore della natura, è iniziale, implicato ed imperfetto, laddove la cognizione e il possesso che ne avremo nello stato di termine, sarà compito, pieno e perfetto.

« Ma io rispondo che questa distinzione e varietà di gradi nel possesso sostanziale del fine, basta, secondo tutti i teologi, a diversificare l'intensità della beatitudine, ma non basta a distinguere lo stato di via da quello di termine. Di fatti, è dottrina comune e altamente filosofica, che tutti i Santi sono eguali nella beatitudine essenziale, e che soltanto si diversificano nella intensità. Ora, perchè ciò, se non perchè il possesso soprannaturale e sostanziale, basta da solo a formare l'essenza della vita beatifica? Se i gradi del possesso, e non la sostanza del medesimo, fossero quelli che costituissero la differenza de'due stati, ne seguirebbe che molti potrebbero essere privi dell'ultimo fine, nell'atto stesso che lo possederebbero sostanzialmente e che crescerebbero in questo possesso, come sono tutti i viatori, i quali debbono sempre progredire nella cognizione

e nell'amore di Dio. Avremmo già dunque in questa vita, non solo il possesso sostanziale, ma un possesso con gradi maggiori o minori, e tuttavia non saremmo ancora beati. Questa dottrina è inammissibile.

« Si obbietta in secondo luogo contro l'appetito innato e naturale della essenza concreta e sovrintelligibile di Dio in questa forma. — Non si può appetire naturalmente ciò che naturalmente non si può conoscere; ma l'essenza concreta e sovrintelligibile di Dio non si può naturalmente conoscere; dunque non si può appetire. —

« La risposta è..... che l'essenza arcana di Dio non può conoscersi naturalmente ne'suoi elementi specifici e concreti, ma può conoscersi in modo generico e indeterminato, in quanto alla sua esistenza; ossia, può conoscersi che essa esiste concretamente in sè stessa, benchè noi non sappiamo dire che cosa sia. Ora è chiaro, che questo concetto generico basta a spiegare, come il nostro appetito razionale possa tendere a conoscerla e possederla qual è in sè stessa. Nella vita umana spesso si avvera questo fatto, cioè, che gli uomini sono spinti da una idea generica e indeterminata di una cosa, a conoscerla qual è in sè stessa e nella sua intima essenza.

« Si obbietta in terzo luogo, che tendere all'essenza di Dio in sè, cioè nella sua vita intima e sovrintelligibile, appartiene all'ordine della grazia e non della natura.

« Noi rispondiamo, che tendere all'essenza di Dio in quanto è conosciuta specificamente per via del lume soprannaturale e della rivelazione, e in modo conveniente alla salute, appartiene all'ordine della grazia, si concede; tendervi in quanto è conosciuta genericamente per via della ragione, si nega. Così la tendenza a Dio, come sussistente in tre persone realmente distinte, è senza dubbio effetto della grazia soprannaturale, quando ciò si faccia in modo conveniente alla salute eterna; ma la tendenza a lui in quanto contiene delle perfezioni immense, che noi non conosciamo razionalmente, non è effetto della grazia, ma bensì della natura.

« Inoltre. Se il fine ultimo dell'uomo è la visione e il possesso di Dio, in quanto trascende le facoltà naturali, e per conseguenza, se ad acquistare questo fine non bastano queste stesse facoltà, per quanto si possono svolgere e perfezionare naturalmente, perchè l'atto non può mai superare la virtù della potenza; ne seguita evidentemente che Iddio o ci ha indirizzati ad uno scopo impossibile, o che deve somministrarci i mezzi necessari a poterlo raggiungere. Ma quello non si può dire, perchè ripugna alla sua sapienza e provvidenza quale esige che i mezzi siano proporzionati al fine; dunque d

biamo conchiudere, che il decreto, col quale Dio ha stabilito il fine, comprende anche i mezzi convenienti a conseguirlo. E siccome questi mezzi non possono essere che atti liberi e meritori, essendosi egli proposto a noi come premio e mercede da conseguirsi colle nostre azioni, e gli atti liberi e meritori non possono farsi senza potenze intellettive e morali proporzionate ai medesimi; ne seguita che avendoci egli ordinato a lui come a fine soprannaturale, ha dovuto anche decretare la soprannaturalizzazione delle nostre potenze intellettive e morali, ossia l'elevazione della sovrintelligenza, mediante una nuova e specifica rivelazione di sè medesimo, come vero sovrintelligibile, e l'elevazione della sovravolontà e dei sovraffetti, mediante una nuova communicazione di sè medesimo, come bene sovrintelligibile, e per tale maniera renderci capaci a fare atti soprannaturali e proporzionati alla grandezza e sublimità del fine.

« Questa è dottrina di San Tommaso, il quale dopo aver provato nel citato compendio, che il fine ultimo dell'uomo è superiore alle sue facoltà, viene a parlare del modo speciale con cui Iddio provvede al medesimo, affinchè lo possa conseguire; e dopo aver detto che l'uomo ha bisogno per l'eccellenza e la condizione di sua natura di essere aiutato in una maniera speciale, così continua: « Quia vero ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit; ea vero quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata secundum rectum providentiae ordinem; consequens est, ut creaturae rationali etiam adiutoria divinitus conferantur, non solum quae sunt proportionata naturae, sed etiam quae facultatem naturae excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiae, per quod interius perficitur ad virtutem et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quae rationem excedunt (sovrintelligibile), et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen huiusmodi affectus hominis (la sovravolontà e il sovraffetto) supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum, et sperandum in ipso (amore e speranza sovrannaturale), et ad agendum ea quae talis amor requirit (azioni e opere di ordine soprannaturale).

« Huiusmodi autem dona, sive auxilia, supernaturaliter homini data, gratuita vocantur duplici ratione. Primo quidem, quia gratis divinitus dantur: non enim potest in homine aliquid inveniri, cui condigne huiusmodi auxilia debeantur, cum haec facultatem humanae naturae excedant. Secundo vero, quia speciali quodam modo per huiusmodi dona homo efficitur Deo gratus. Cum enim dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus non a praeexistente bonitate provocata,

sicut est dilectio nostra, necesse est quod quibus aliquos speciales effectus bonitatis largitur, respectu horum specialis ratio dilectionis divinae consideretur: unde eos maxime et simpliciter diligere dicitur, quibus tale bonitatis effectus largitur per quos ad ultimum finem veniant, quod est ipse, qui est fons bonitatis. »

« In questo passo del Santo Dottore non solo è provata la necessità d'una elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, ma sono ancora prevenute e dissipate le false interpretazioni che potrebbero darsi a questa sublime dottrina. Imperocchè, avverte il Santo: 1°, che questa elevazione eccede le facoltà dell'uomo, e per conseguenza non è e non può essere una naturale condizione o qualità della di lui natura; 2°, che questa elevazione appunto perchè eccede la natura dell'uomo, cioè, perchè è in sè stessa realmente e veramente soprannaturale, non può essere dovuta all'uomo; ma è rispetto a lui assolutamente gratuita e liberale: « Non enim potest in homine aliquid inveniri, cui condigne huiusmodi auxilia debeantur, cum haec facultatem naturae humanae excedant, etc. » È dunque chiaro che questa soprannaturalizzazione è necessaria e deve aver luogo; e questa necessità, anzi che mutarne l'intrinseco carattere di soprannaturalità, lo fonda e lo prova; perchè non nasce da alcun diritto o merito dell'uomo, ma dalle leggi della sapienza e provvidenza divina, le quali esigono che i mezzi siano proporzionati al fine, come insegna San Tommaso con tutti i teologi.

« Dalle cose ragionate possiamo dunque affermare con ragione, che errano gravemente quei teologi, i quali opinano che questa bella e sublime dottrina di San Tommaso e della Scuola Agostiniana sia stata riprovata da San Pio V e da altri pontefici nella condanna delle seguenti proposizioni di Bajo: « Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio. (Prop. 26.) Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine iustitia originali. » (Prop. 79.) Imperocchè chi non vede la differenza immensa che passa tra la nostra dottrina e quella contenuta in queste proposizioni? La prima proposizione dice, che l'integrità della prima creazione era dovuta alla natura umana, e noi diciamo con San Tommaso di no; e sosteniamo che era gratuita e liberale, benchè fosse voluta dalla sapienza e provvidenza divina: essa dice inoltre, che questa integrità era una condizione naturale della natura umana, e noi diciamo che essa, in quanto comprendeva l'elevazione e gli aiuti necessari a meritare e conseguire l'ultimo fine, era un dono intrinsecamente soprannaturale, un dono che non procedeva dalla creazione come tale, e che

non perfezionava la natura umana nei limiti della sua costituzione naturale, ma che proveniva da una più sublime communicazione di Dio, e che esaltava la natura sopra di sè medesima, costituendola in una condizione e stato veramente e intrinsecamente soprannaturale. Di qui si vede ancora, quanto questa nostra dottrina sia diversa da quell'altra proposizione di Quesnello, la quale dice che: « Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae. » (Prop. 35.)

« In quanto alla seconda proposizione di Bajo (79), dico, che essa è condannata unicamente nel senso di Bajo, cioè, in quanto si connette col suo sistema ed è una conseguenza delle altre. E difatti, se si stabilisce che l'integrità primitiva (la quale secondo Bajo è lo stesso che la giustizia originale) è dovuta alla natura umana, ed è una condizione naturale ed intrinseca della sua costituzione, ne segue evidentemente che è falsa la sentenza di quei dottori i quali dicono, che Dio poteva creare l'uomo senza la giustizia originale, come sarebbe falsa la sentenza di un filosofo il quale dicesse, che Dio poteva creare l'uomo senza la ragione, o senza la volontà. In questo senso adunque la proposizione di Bajo è falsa e condannabile. Ma non è tale nel senso che noi le diamo dopo San Tommaso, perchè noi crediamo, che se Iddio non poteva creare l'uomo senza gli aiuti soprannaturali, necessari a meritare e conseguire l'ultimo fine, non crediamo ciò, perchè questi aiuti fossero dovuti alla natura primitiva, o facessero parte della sua costituzione naturale, ma perchè erano domandati dalla sua sapienza per ragion del fine soprannaturale.

« Dalle cose finora discorse possiamo con ragione conchiudere, che l'Essere come causa finale dell'universo importa di infondere soprannaturalmente nuove e superiori virtù nella natura umana, le quali, dovendo essere intellettuali e morali, riescono una sublimazione soggettiva delle potenze naturali della medesima; che il principio di causalità e quello di finalità non potrebbero armonizzare fra loro, se non venissero framezzati da quello di esaltazione, il quale elevando la natura, mette i mezzi in proporzione col fine, e rende possibile il conseguimento della beatitudine oltramondana. » (*Principii di Filosofia soprannaturale*, vol. I, part. III; Genova, 1868.)

Vuolsi anche leggere tutto il capitolo XVI dell'*Appendice* aggiunta alla morale del Gesuita Padre Antoine del nostro Padre Filippo da Carboneano, Lettor Giubilato M. O. Consultore delle sacre Congregazioni dell'Indice e del Santo Ufficio e Professore di Filo-

sofia nel Collegio Urbano di *Propaganda Fide*. Il titolo dell'*Appendice* è: *De variis hominis ad ultimum finem comparati statibus, de libertate, deque Christi gratia. Ubi ea potissimum declarantur quae ad explicanda Lutheri, Baii, Jansenii, Quesnellique sistemata, atque ad vindicandas ab omni nota catholicorum opiniones necessaria videntur*. Appendice pubblicata unitamente all'opera dell'Antoine, con l'approvazione del Maestro del Sacro Palazzo Apostolico.

Non nascondiamo che questo sistema ci sembra il più razionale ed intelligibile; e che posto l'uomo come venne da Dio creato per liberissimo beneplacito della sua volontà, e come noi lo conosciamo, non ci riuscì mai d'intendere la possibilità di uno stato di natura pura; stato che non avrebbe fine. Perchè, esclusa l'eresia di Pelagio, e la sentenza del Suarez, che tra le opinioni dei sostenitori di questa sentenza apparisce la più logica, ma che non sappiamo quanto possa valere; quale sarebbe, di grazia, il fine naturale dell'uomo e il complemento in cui, cessando dalla vita di moto, avesse perfetta quiescenza? Oltre che, o c'inganniamo, in questa sentenza bisognerebbe ammettere possibile il dimezzamento d'una creatura per tutta l'eternità. E sarebbe l'eterna separazione dell'anima dal corpo, con cui è essa essenzialmente ordinata a formare una sola natura, cioè la natura umana. Imperocchè essendo essa naturalmente immortale, e il corpo naturalmente corruttibile e mortale, non potrebbe evitarsi questa separazione. E se si dicesse che lo ripiglierà; non potendo questo accadere che in una maniera al tutto soprannaturale, ne seguirebbe la mostruosità di un essere metà naturale e metà soprannaturale. Così pare a noi. Ma poichè la Chiesa nulla ha definito su questo punto, ognuno può tenere quella sentenza che sembri persuaderlo a preferenza dell'altra.

Se non che, per bene intendere lo stato soprannaturale in cui piacque a Dio di collocar l'uomo creandolo, bisogna conoscere prima i caratteri fondamentali della grazia, per cui venne fatto all'uomo quel dono, che alla sua natura non era dovuto; e però molto avvisatamente il nostro Alessandro d'Ales, primo di tutti, e segnando agli altri la vera via da tenere, ne ragionò dove discorre della creazione dell'uomo; quantunque non ne compisse la trattazione se non dove parla di proposito della grazia di Gesù Cristo. (*Sum.* part. III, quaest. 62.) Abbiamo detto che ciò fece molto avvisatamente; da che, senza conoscere prima che cosa sia la grazia, e che cosa fossero i doni soprannaturali accordati per essa all'uomo nel terrestre Paradiso, torna difficile intendere la dottrina teologica del peccato

come la giustificazione dopo il peccato sia il ristabili-
ımana natura nella grazia perduta. Con lui dunque ne
qui qualcosa, per venir poi ad Adamo e alla funesta
guastò e scompigliò l'opera divina. « Determinato de
ıe quantum ad possibilitatem naturae, et etiam quantum
opagationem, sequitur determinare de ipso quantum ad
gratiae. » (*Sum.* part. II, quaest. 66.)
fu dunque cotesto adiutorio? Per rispondere, bisogna
e, « quid sit gratia secundum rem. » E « circa (hoc)
tore Irrefragabile) notandum, quod gratia dicitur vel
vel *gratisdatum*, vel *gratum faciens*. Primo modo, im-
hoc modo dicitur Deus *gratia*, vel *divina voluntas*. Se-
communiter; quidquid enim gratis datur, hoc est sine
ia potest dici: in qua significatione accipitur (I *Cor.* 12):
ratiarum sunt, unus autem spiritus. Tertio modo proprie
ımunis enim ratio nominationis gratiae est eo quod
sed proprie eo quod nos gratos facit. In hoc sensu su-
hes.): In laudem gloriae gratiae eius, in qua gratificavit
lio suo: Glossa: nos fecit gratos. Secundum ergo com-
ptionem, ratio huius nominis, *gratia*, est donum a Deo
datum; seu illud sit concreatum, ut imago Dei in nobis;
litum, ut scientia; seu faciens gratum, ut primum donum
indistinctum; seu prima virtus, in qua donum gratiae
, ut fides. Unde (*ad Haeb.* ult.): Optimum est gratia sta-
lossa: ut habeatis fidem perfectam, credentes omnia
mundis; seu primus gratiae effectus post lapsum in no-
emissio peccatorum, etc. » (*Sum.* part. III, quaest. LXIX,
rt. 5.) Posta così la definizione della grazia, è facile ca-
essa fu in Adamo. In quanto Adamo fu da Dio creato,
della sua immagine, e fornito di tutte le facoltà che
ural costituzione si richiedevano, fu questa grazia *gra-*
ordine naturale, liberamente da Dio stabilito; in quanto
zato per l'intelletto a conoscere il fine soprannaturale
ltre che del naturale, amò di ordinarlo, e fu corrobo-
tempo di forze proporzionate per raggiungere, meri-
fine; questa fu grazia *gratum faciens* nell'ordine so-
: perchè l'uomo da per sè stesso con le sole sue forze
avrebbe mai potuto chiaramente comprendere quel fine,
le sue forze arrivare a conseguirlo. Rivestito dunque
uesta grazia conobbe Dio, oltre che naturalmente, in
naturale, e oltre che con amor naturale, si sentì por-

tare a lui con forza all'intutto divina: e poichè nulla
gombrare questa sua cognizione, nulla rattenere quella su
tendenza, egli era felice. Il peccato, che fu l'atto dell
lontà, per cui si separò da Dio, rinunziando a quel lu
facendo alcun conto di quella forza amorosa, fu quello
cadde da quella originale rettitudine, giustizia e felicità,
stato posto, e si trovò abbandonato a sè stesso, anche
nelle naturali sue facoltà, per ragione di sì violenta sepa
suo Creatore. E questo è quello che ora ci sarà spiegato d
venerabile Dottore, parlando di Adamo.

Primamente, dunque, «quaeritur (egli dice) de condition
de gratia superaddita.» E in quanto al primo, abbiamo
com'egli tenesse che l'uomo era stato da Dio creato *in*
bus, e quindi innalzato all'ordine soprannaturale. Poi
l'uomo così creato «poterat stare ex accepto in sua or
utrum (cioè) poterat stare simpliciter; utrum ex illo acc
invertibilis; utrum potuit illi dari invertibilitas per n
sine additamento gratiae?» E riferite al modo scolastico,
pro e contra ciascun di questi quesiti, risponde al primo
dum, quod primus homo ex acceptis in conditione poter
resistere omni tentationi: nec oportebat illum cadere
unde Augustinus *De correctione et gratia:* tunc dederat
mini bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat
rectum: dederat adiutorium sine quo in ea non posset
si vellet: ut autem vellet, reliquit in eius liberum arbitri
ergo permanere, si vellet, quia non deerat adiutorium
posset, et sine quo non posset perseveranter donum te
vellet. Cum hoc autem intelligendum est, quod sicut sup
est, primus homo conditus fuit in gratia, eo modo quo gra
communiter, scilicet, secundum quod comprehendit quidqu
tum naturalibus, quae sunt de constitutione generali reru
est additum libero arbitrio disponens et faciens ad eius rec
Nota ergo quod primus homo duplicem habuit gratiam
statu, hoc est antequam habuit gratiam gratum faciente
gratis datam communiter dictam; ergo eo modo quo d
et gratiam superinfusam, quae erat continua influentia
causa prima. Cum ergo dicitur, quod primus homo pot
ex acceptis in conditione absque gratia, hoc potest intel
citer: vel ita quod excludatur continuatio divinae influ
ita quod excludatur appositio novae gratiae: primum
est impossibile: nunquam enim tentationi libero arbitrio

posset, nisi Deus suae bonitatis influentia illud in bono conservaret: secundo modo veritatem habet pro statu innocentiae: dicit enim Magister (*Sent.* II, dist. XXIV): hoc considerandum, scilicet, illud adiutorium Domini datum in creatione quo poterat manere, si vellet, fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas. » (*Sum.* part. II, quaest. XCVI, memb. II, art. 1.) Lo stesso ha San Bonaventura. (*Sent.* lib. II, dist. XXIV, art. I, quaest. 2.) Il quale vi appone conferma, rispondendo all'obbiezione di coloro che vorrebbero oppugnarla, da che non possa oggi l'uomo *solis naturae viribus* mantenersi integro; quel che, a lor detto, dovrebbe essere, se la sola rettitudine naturale bastasse. Ecco le sue parole: « Ad illud quod obiicitur, quod eadem sunt naturalia in nobis et in primo homine; dicendum, quod etsi eadem sint secundum substantiam, tamen infirmata sunt et vulnerata et deteriorata: et ideo non sequitur, quod tantum posse habeant, quantum habuerunt, quando natura instituta erat. » Quasi le stesse parole ha il Concilio di Trento. Per lo che non sappiamo in verità come si possa accordare con questa dottrina la sentenza di coloro che tengono, l'uomo per il peccato non esser deteriorato nelle naturali sue facoltà per l'originale giustizia perduta.

Viene il secondo quesito: « Utrum ex acceptis poterat (homo) in conditione stare invertibilis in malum? » E risponde: « Ut ex praedictis patet, Deus creaturas et maxime rationales condidit et etiam modum et qualitatem in conditione convenienter observavit ad sui magnificentiam declarandam et creaturae rationalis utilitatem. Nota ergo, quod etsi divina operatio non indigeat approbatione, pro eo quod quidquid Deus facit, optime facit; verumtamen ad excitandam devotionem in mentibus fidelium et compescendam rabiem in ore blasphemantium et Deum in suis operibus inculpantium, multiplex potest assignari ratio, quare Deus fecit hominem vertibilem in malum. Una est manifestatio divinae potentiae: voluit enim Deus ostendere homini, quod sicut sine eo factus non erat, ita nec sine ipso persistere poterat: ut ergo homo nosceret, quod divinum posse non solummodo est omnis potentiae causativum, sed etiam omnis potentiae conservativum, et quod ille solus est indefectibilis et invertibilis; ideo placuit sibi creaturam rationalem facere vertibilem, nec ipsam confirmare in bono quo usque illi constaret, quod ipse solus est in quo non cadit non posse. Secunda ratio est manifestatio ...ae sapientiae, quae ostenditur ex tribus: scilicet ex ordine ma... cum bonis, sive ad bonum virtutis, ad actum proprium meriti,

ad premium: ex vertibilitate enim hominis in malum, quod
malum Deus ordinat cum bonis, et ex quo bonum elicit, divi
pientia manifestatur: maioris enim sapientiae est scire ordinare
cum malis et elicere bonum ex malis, quam ordinare solummodo b
cum bonis et ex bonis elicere bona; et ideo cum non deceret De
facere mala, debuit talem facere creaturam, quae posset in op
rando deficere et malum committere, ut Deus mala illa ordinand
suam sapientiam declararet. Dicit enim Augustinus (*De civit. De*
cap. XVIII): neque Deus ullum, non dico angelorum, sed vel h
minum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pari
nosset, quibus eos bonorum usibus commodaret. Ostenderetur eti
divina sapientia ex ordine virtutis ad actum proprium: sic en
divina Providentia omnes res administrat, ut eas agere prop
motibus sinat; et ideo hominem condidit in libertate arbitrii et
manu consilii sui reliquit: hoc enim competebat regimini divi
sapientiae in conservatione ordinis, qui attenditur ex comparati
virtutis ad actum proprium. Ostenditur etiam ex ordine, qui att
ditur ex comparatione meriti ad premium, quia nemo dignus
coronari nisi qui legitime certaverit. (II *Timoth.* 2.) Ideo decuit
vinam sapientiam hominem prius quasi in campo certaminis
minare quam in gloria exaltari. Alia ratio est manifestatio div
misericordiae, quae potissime manifestata est cum Unigeni
suum tradidit pro servi liberatione. Alia ratio est manifestatio
vinae iustitiae, quae potissime manifestatur in hoc, quod Deus
tribuit unicuique secundum opera sua, bonis, scilicet, bona aet
retribuendo, malis, aeterna poena puniendo. Haec autem retrib
et punitio et praefata misericordiae liberatio non esset, nisi
hominem in statu vertibilitatis condidisset. Alia ratio est augu
tum gloriae bonorum: gloriosius enim est homini in vertibilitat
malum condito quodammodo ex meritis gloriam obtinere, qua
invertibilitate conditum fuisse, et sic sine aliquo genere meriti
tificari. Propter hoc ad commendationem iusti vertibilis in ma
dicitur (*Eccles.* XXXI): Qui potuit transgredi et non est transg
sus, facere malum, et non fecit. » (*Loc. cit.* art. 2.)

Finalmente al terzo quesito: « Utrum libero arbitrio hominis p
vel alicuius creaturae, potuit conferri quod non esset invertibile
naturam, scilicet, sine gratia superaddita »; dice: « Respondeo.
dicitur aliquid dari alicui, per hoc quod dicitur dari alicui, not
aliquod medium inter dantem et accipientem: cum ergo quae
utrum potuit dari liberum arbitrium primi hominis, quod esse
vertibile in malum, dicendum quod in quantum hoc quod di

dari dicit rem suam relatam ad accipientem, non potest; per naturam dico, quia hoc est privare liberum arbitrium natura propria, et esse eius naturali repugnat, ut infra patebit. Secundum autem quod dicit rem suam relatam ad ipsum dantem, scilicet Deum, loquendo de potestate absoluta, potuit; loquendo de potestate ordinata, non potuit: et dico potestatem ordinatam, qua influit esse rebus, secundum quod praevidit et ordinavit eas fiendas et ordinandas ab aeterno; praeter absolutam, dico, qua potuit aliter ab aeterno providisse res fiendas et ordinandas, et illis naturas alias in tempora indidisse: potuit enim ab aeterno praevidisse primum hominem futurum invertibilem in quantum ad liberum arbitrium, et illum talis naturae condidisse in tempore. Ex his patet, quod impossibile fuit hominem primum vel aliquam creaturam rationalem habere liberum arbitrium invertibile ad malum, quia hoc repugnat naturae ipsius creaturae rationalis et a parte principii initialis, et a parte termini finalis. Quod sic patet. Si liberum arbitrium creaturae rationalis fieret naturaliter invertibile ad malum, aut hoc esset propter ipsius arctationem ad bonum, aut per ipsius determinationem ad bonum. Si propter arctationem, ut, scilicet, faceret bonum, sicut lapis tendit deorsum; iam revera nec liberum arbitrium esset liberum, nec opus eius laude dignum; et ita ineptum esset ad finem propter quem est factum, scilicet ad premium gloriae. Si autem inflexibile esset ad malum propter determinationem ad bonum; quia sic potens esset per naturam propriam in bonum ut non posset verti in malum, sicut est de libero arbitrio divino, quod ad sola bona determinatum est; iam tale liberum arbitrium careret vanitate per naturam suam: ergo iam non esset creatura, nec productum ex nihilo; et ita hoc esset contra naturam principii initialis, quantum ad hoc quod dicimus creaturam rationalem ex nihilo esse productam. Repugnante ergo natura rationalis creaturae, et ex parte principii initialis et ex parte termini finalis impossibile fuit primum hominem, vel aliam creaturam rationalem habere liberum arbitrium per naturam invertibile ad malum; per naturam dico, propter illos qui habent hoc per beneficium gratiae perfectae, sicut illi qui iam gaudent beatitudine. Si obiicitur, quod Deus de potentia absoluta non posset creaturae rationali contulisse naturam talem, ut supra tactum est et nihilominus essent creaturae tales productae ex esse de nihilo; dicendum, quod Deus de potentia absoluta non posset creaturae rationali contulisse naturam talem, scilicet quae et per naturam propriam in invertibilitate tali; posset tamen ulisse naturam talem, quae staret in tali invertibilitate, gratia

superinfusa continue influente, et ipsum liberum arbitrium in conservante. Unde talis invertibilitas non posset esse per natu sed solummodo beneficio Conditoris. » (*Ibid.*, memb. II, art.

Seguitano le questioni, se l'uomo, « in illo statu naturali f gratus vel acceptus Deo? » E « utrum potuisset proficere? » quali risponde negativamente. Imperocchè « complacentia, acce amor Dei, respectu creaturarum (dice relativamente alla prima) dicit aliquam affectionem incidentem vel accidentem in ipso »; dice in somma, « affectus in Creatore », ma « in creatura »; pe Dio non si compiace nè può compiacersi che di sè stesso, a quando si compiace di noi. E in quanto si compiace di sè o d in sè stesso, « acceptio, complacentia, amor Dei, quodam ge loquendi dici possunt affectiones, quia summe delectatur in s perfectissime finitur se »; ma non mai rispetto alla creatura; se si voglia intendere per « complacentiam, vel acceptationem, D efficientem aliquid in creatura. » E in questo senso si può dire naturalmente « omnia facta a Deo, illi sunt accepta; specia modo » poi « creatura rationalis, in quantum est creatura hu modi. » Ma, « specialissime sive propriissime » non gli può e accetta, se non in quanto « consecratur Deo, ut sit eius temp adoptatur in filium, assumitur in sponsam: haec autem subl tio creaturae rationalis est supra naturale complementum, et nec consecratio, nec adoptio, nec assumptio huiusmodi fit per quam proprietatem naturae, sed per donum superadditum nat consecrans animam ut sit templum assimilans Deo, ut sit f vel filia confoederans Deo, sive vivens per conformitatem volu tis, ut sit sponsa: hoc autem fit a Deo mediante gratia gratu ciente. (*Loc. cit.* memb. III, art. 1.) » Alla seconda poi risponde: cendum, quod non solummodo gratia necessaria est ad merendu demerendum secundum statum naturae lapsae, sed etiam se dum statum naturae institutae: secundum statum naturae la magis indiget liberum arbitrium dono gratiae. In statu na naturae conditae necessaria erat gratia tum propter conditio retribuentis, tum propter conditionem retributionis: propter ditionem retribuentis, quoniam ipse Deus bonorum nostrorum eget; ideo nec acceptat hominem propter opera, nec aliquod ritum obligare potest ipsum secundum rationem dati et pti; ideo ad hoc quod aliquod bonum opus creaturae suae a munerandum Deo complaceat, necesse est quod ab ipsius grat bonitatis influentia in operante procedat, per quam creatura Creatori grata existat. Similiter propter conditiones retributi

Impossibile enim erat libero arbitrio mereri sine auxilio gratiae gratum facientis, pro eo quod illud premium quod meremur, est beatitudo aeterna. Beatitudo autem aeterna consistit in habendo eum quod est omne et summum bonum, et qui est super omnem naturam exaltatus et lucem habitat inaccessibilem (I *ad Tim.* 6); et ideo impossibile est, quod homo merendo ad illud summum bonum ascendat et perveniat, nisi per aliquod adiutorium quod sit ultra naturam. Sic ergo homo in statu naturae institutae absque dono gratiae non poterat mereri, tum propter conditionem retribuentis, tum propter conditionem retributionis. In statu vero naturae lapsae, non solum modo indiget gratia ad merendum propter has conditiones, sed etiam propter conditionem operantis et operationis meritoriae: operans enim in statu naturae lapsae semper est in peccato et Dei adversarius et inimicus, nisi a peccato relevetur per gratiae donum; et ideo quidquid faciat, nisi voluntas eius praeveniatur a gratia, quae Deo reconciliet, nihil meretur merito condigni, pro eo quod Dei est adversarius et inimicus. Deus autem opera non acceptat nisi prius acceptet personam, sicut innuitur (*Genes.* IV): Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius. Prius dicit ad Abel, postea dicit ad munera. Propter conditionem etiam operationis necessaria est gratia, quia nulla est operatio meritoria nisi recta, et nulla est recta nisi fiat recta intentione; et nulla potest esse recta intentio, nisi quae summum bonum omni bono praeponit: nulla autem intentio potest hoc facere in statu naturae lapsae sine dono gratiae: et propterea qualemcumque vel quantamcumque faciat homo operationem sine gratia, non meretur, quia non pensat Deus quantum, sed ex quanto. Patet ergo quod multiplex est necessitas gratiae ad merendum; scilicet propter conditiones retribuentis, et retributionis, operantis et bonae operationis; ita quod hic quadruplex concurrit ad statum naturae lapsae, etiam praeter illa quae proveniunt ex poenis inflictis propter primum peccatum, quae multum impediunt ad bonum. Quatuor enim sunt secundum Bedam inflicta homini propter peccatum primum; quod accidit ex aversione a bono incommutabili, scilicet Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto, et conversione ad bonum commutabile, scilicet ignorantia, infirmitas, malitia et concupiscentia. Propter ignorantiam agendorum necessaria est gratia, quae est lux spiritualis ipsam animam illuminans. Propter infirmitatem, qua homo impotens est assurgere ad opus virtutis, quod est difficile, virtus enim est circa opus bonum et difficile, necessaria est gratia, quae virtutem animae administrat. Propter ma-
... est gratia, quae virtutem animae administrat. Propter ma-
... qua homo proclivitatem habet ad malum et aversionem a

Deo, necessaria est gratia quae anima ad Deum erigat et
avertat. Propter concupiscentiam, qua ipsa anima corrupta i
rate concupiscendo concupiscibilibus adhaeret, necessaria es
quae aeternorum saporem inducit, et sic vehementiam conc
tiae diminuat. Sic ergo multiplex necessitas in statu natura
concurrit, propter quam necessaria est gratia. » (*Loc. cit.*

Svolge poi sempre meglio la tesi nella questione seguente
che è: « De gratia superaddita. Quaesitum est supra (egli
gratia data in conditione; sequitur inquirere de gratia sup
Primo igitur quaeritur, si primus homo habuit gratiam et
ante lapsum? Secundo, de quantitate gratiae, virtutum, etc.»
l'una e l'altra per intero. « Quaeritur ergo (egli dice) utrun
habuit gratiam? Quod sic videtur (Luc. X): Qui etiam ex
runt eum, et plagis impositis, etc. Et exponunt Sancti et Glos
expoliaverunt eum gratuitis, et vulneraverunt eum in nat
ergo si hoc intelligitur in primo homine, primus homo non
habuit naturalia, sed etiam gratuita ante peccatum. Item,
dus: cum videret patrem nostrum hominum aemulus, chari
cumdatum et omni virtute vestitum, et hoc accepisse t
hominem quod ipse per superbiam amisit, invidit insanabil
cida. Ex hoc ergo patet, quod primus homo et charitatem
et omnem virtutem. Item, Adam recepit mandatum discipli
si illud mandatum servasset, absque gratia meruisset. Si i
lud mandatum erat sibi in meritum obedientiae, videtur qu
non dederit sibi in praeceptum praeter gratiae adiutorium:
dedisset ei in malum; quod nullo modo decet facere Deu
hoc habetur a Magistro Sententiarum. » (Lib. II, dist. X

« Contra. Deus sciebat, ipsum statim esse lapsurum: erg
quod illud gratiae donum in nullo esset utile sibi, sed pot
sibi nocumentum: si ergo sapiens artifex non debet aliquid
facere, vel etiam quod vertatur in operis sui damnum et n
tum, videtur quod non dederit illi gratiam. Item, Ada
iustitiam originalem habuit, quando peccavit, et voluntarie
nunquam eam recuperavit. Ergo patet responsio: si habui
num gratiae gratum faciens, nec ipse nec aliquis posterior
gratiam recuperasset: si ergo gratiam gratum facientem
cuperavit, videtur quod ante lapsum eam non habuit. Ite
habebat optima naturalia et nullam habebat pronitatem ad
nec difficultatem ad bonum: ergo si charitatem et gratiam
set, totaliter Deo adhaesisset; ergo nunquam in peccatum ce
sed constat quod cecidit; ergo gratiam ante lapsum non

raeterea, ex quo habebat optima naturalia, gratia apposita ferebatur taliter in Deum; et ideo esset confirmatus sicut erant Angeli. Item, ucifer non habuit gratiam gratum facientem; si ergo Adam graam gratum facientem habuit et de illa cecidit; ergo de altiori gradu ecidit quam Angelus: ergo videtur quod peccatum eius fuit inurabilius quam peccatum angelicum: si ergo hoc constat esse falsum, ante peccatum non habuit gratiae donum. Item, prius debet aliquis probari quam in amicum assumi: hoc non solum est verum in amicitia humana, verum etiam in amicitia divina: unde dicitur. (ad *Hebr.* VIII.) Abraham pater vester tentatus est, et per multas tribulationes probatus, Dei amicus factus est. Si ergo nullus habet Dei gratiam quin habeat Dei amicitiam, videtur quod ante tentationem Adam non habuerit gratiam; sed statim post tentationem peccavit; ergo non habuit gratiam ante lapsum.

« Respondeo. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc duplex consuevit esse opinio: quidam enim dicere voluerunt, quod Adam non habuit gratiam gratum facientem, pro eo quod non videtur credibile quod lapsus esset, si adiutorium habuisset. Ad auctoritates et rationes respondent dicentes, quod Adam habuit multas gratias gratis datas, et naturam habuit valde bonam, et propterea Sancti videntur aliquando dicere, ipsum habuisse gratuita ante lapsum; non quia habuit donum gratiae gratum facientis, sed donum gratiae gratis datae, et per illud poterat tentationi resistere, et ad gratiam gratum facientem se disponere. Sed quoniam auctoritates Sanctorum videntur dicere de gratia gratum faciente, sicut patet ex obiectis, et huic etiam consona videtur sacrae Scripturae auctoritas et rationis probabilitas; ideo est alia opinio et communior et verior et probabilior, quam et Magister Sententiarum sustinet, scilicet, quod Adam ante lapsum gratiam gratum facientem habuit, per quam non solum malo resistere, sed etiam in bono proficere potuit: et illa gratia adiutus, ita bene meruisset mandatum Domini observando, sicut demeruit transgrediendo. Hanc igitur opinionem sustinendo, concedere possumus rationes quae ad primam partem inducuntur.

« Ad illud quod obiicitur, quod Deus sciebat statim ipsum esse lapsurum, dicendum, quod propter hoc non debuit amittere donum gratiae sibi datae, duplici ratione. Primo quidem, quia simul cum hoc presciebat quod bonum debebat de lapsu eius elicere: secundo vero, quia Deus conferendo gratiam non attendit futura peccata, sed idoneitatem praesentem ad gratiam, sicut patet cum confert gratiam in tempore praescitis et eis quos ab aeterno probavit; et

in utroque eorum commendatur Dei largitas et sapientia, et arguitur hominis ingratitudo et stultitia in hoc quod a tam benefico et tam benigno se avertit sine causa. Ad illud quod obiicitur, quod non potuit recuperare originalem iustitiam quam habuit quando peccavit, dicendum, quod haec non est tota ratio, scilicet quod voluntarie amisit iustitiam illam, sed simul cum hoc facit, quod iustitia originalis non tantum respiciebat voluntatem deliberativam, sed etiam respiciebat ipsam naturam institutam: gratia autem respicit ipsam voluntatem liberam, ut est libera; et quoniam voluntas de facili vertitur et revertitur, natura autem cum corruptione non sic de facili relevatur; hinc est quod magis potest recuperari gratia quam prima iustitia, quamvis utraque fuerit per peccatum amissa; sed non de facili, dico, quia non ante naturae reparationem. Ad huius evidentiam nota, quod Deus condidit duas creaturas vicissitudinarie invertibiles, scilicet nobilissimam, idest angelicam, et vilissimam, idest irrationalem: invertibilitas autem huius, suae attestatur nobilitati; illius, suae vilitati. Mediam creaturam, scilicet hominem, qui secundum aliquid est rationalis, secundum aliquid irrationalis, fecit Deus vertibilem: angelicam naturam fecit Deus talem, quod ad quod se converteret, illi invertibiliter adhaereret: irrationalem fecit talem quod quantum esset de sua natura, sibi inhaereret, nec aliquid supra se, nec nisi propter se appeteret: hominem autem fecit Deus vertibilem vicissitudinarie quantum ad liberum arbitrium, sive quantum ad partem rationalem; invertibilem de sua natura quantum ad partem irrationalem. Pars autem rationalis, dummodo per obedientiam suberat dominio sui Conditoris, parti irrationali dominabatur: unde Augustinus (XIII *De Civit. Dei*, cap. 15): in paradiso enim, etiam si non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat; et ideo poterat omnia quae volebat. Sed nolens subesse dominio sui superioris, dominium amisit sui inferioris. Unde Augustinus eodem: denique ut breviter dicatur in illius peccati poena, quid inobedientiae nisi inobedientia retributa est? Nam quae est hominis alia miseria, nisi adversus eum ipsum inobedienta eius ipsius, ut quum noluit quod potuit, quod quidem non potest velit? Quis enim enumerat quam multa quae non potest, velit, dum sibi ipsi, idest voluntati eius, ipse animus eius et eo inferior caro eius, non obtemperat? Ipso namque invito, et animus plurimumque turbatur, et caro dolet, et veterascit et moritur; et quid aliud patimur, quod non pateremur inviti, si voluntati nostrae nostra natura omni modo atque ex omnibus partibus obediret? Irrationalis e pars quantum est de sua natura, et maxime in quantum corru

tum est convertibilis ad se, nec potest erigi, sive converti, cum
itum iustitiae originalis ad suum superius (non sit amplius) sub
inio sive potestate partis rationalis, cuius inobedientiae inobe-
itia retributa est: propter autem colligantiam partis rationalis
rrationalis, necesse est partem rationalem defici et declinare se-
dum motum irrationalis; propter quod ante reparationem na-
e corruptae non recuperabitur perfecte naturalis iustitia. Ad
quod obiicitur, quod si Adam habuisset gratiam, inseparabi-
Deo adhaesisset; dicendum, quod hoc non oportet, quia libe-
arbitrium habens gratiam, de sua libertate, quae cogi non po-
dum manet in vertibilitate in qua conditum est, moveri potest
ter gratiae inclinationem; et frequenter movetur, nihil conside-
de eo ad quod movet gratia: unde frequenter convenit, quod
valde praeditus gratia et virtutibus, inordinate efficitur, pro
od non semper fertur actualiter in illud summum bonum, ad
desiderium illius assurgit per gratiam: et sic intelligendum
ccidisse ipsi Adae. Ad illud quod obiicitur, quod confirmatus
ut Angelus; dicendum, quod non est simile; tum quia Angelus
naturalia nobiliora; tum propter corpus quod habebat adhae-
ratione cuius retardabatur, ne totaliter ferretur in Deum; erat
corpus illud tunc animale: nihilominus aliter retardabat ad
arium tunc, aliter nunc; quia nunc retardat movendo ad con-
im; tunc retardabat non sinendo libere et expedite ferri et
ri in Deum; propter quod non sequitur, quod fuisset confir-
s. Ad illud quod obiicitur, quod Lucifer non habuit gratiam
m facientem, etc.; dicendum, quod verum est; ex hoc tamen
equitur, quod homo peccaverit maiori ingratitudine pro eo
Lucifer optima habuit naturalia, propter quod dicitur quo-
modo deiformis, proximior erat statui gloriae; unde simul rece-
gratiam et gloriam: homo vero nec talibus fuit praeditus
alibus, et conditus fuit, ut magno temporis intervallo haberet
am ante gloriam, in cuius signum positus erat in terra, quae
ens longe distans a coelo; unde in trasgrediendo nec adeo
it de alto ut Lucifer, nec adeo fuit ingratus, nec adeo per
tum depravatus. Ad illud quod obiicitur, quod prius debuit
tentari quam in amicum sumi; dicendum, quod illud intelli-
de illa amicitia quae facit hominem Deo privatum et fami-
, per quem modum dicit ipse Dominus Apostolis (JOAN. XV):
utem dixi amicos, etc. De amicitia autem large sumpta, hoc
otest intelligi de amicitia apud Deum, licet possit intelligi de
ia apud homines, pro eo quod nisi Deus daret gratiam in pro-

bando, potius reprobaret quam approbaret: non enim haber
quod possimus approbari a Deo nisi per eius donum; non
sic est de homine respectu hominis, et sic patet responsio. »
part. II, quaest. XCVII, memb. 1.)

Nel secondo membro di questa stessa questione cerca,
guendo, « de quantitate gratiae et virtutum quantum ad nu
donorum, » che ebbe Adamo. E primamente, « utrum habuit fi
secondo, « utrum habuerit universalitatem virtutum ante l
sive tot quot habuit post; » terzo, « si primus homo poterat il
reri ante lapsum; » quarto, « utrum gratuita erant efficacior
lapsum quam post? » E risponde ai quattro quesiti affermativa
sempre con profonda dottrina e speciale lucidezza. E nel
riferite le prove della tesi, e i contrari argomenti per poi r
dervi, dà nella conclusione la seguente bellissima spiegazion
l'essenza della fede: « Fides duo concernit, quae sunt cogn
adhaerentia primae veritati propter se, quae est firmitas cr
Penes cognitionem eius determinatur eius esse materiale;
adhaerentiam sive firmitatem eius esse formale. Unde Hug
sunt in quibus fides constat; cognitio et affectus, idest co
vel firmitas credendi: in altero constat quod ipsa illud est;
tero constat quod ipsa in illo est. In affectu enim fidei in
substantia; in cognitione materia: aliud enim est fides qua
tur; aliud quod fide creditur: in affectu invenitur fides; in
tione id quod creditur fide: propterea fides, quae in affectu
substantiam, quia affectus ipsa fides est, in cognitione hab
teriam, quia de illo quod in cognitione est, fides est. Pra
cognitio quae fidei est, duplex est: quaedam imperfectio
scilicet illa quae est enigmatica, de qua (I *Corint.* 13): V
nunc per speculum in enigmate: enigma est similitudo obscura
videre per speculum est videre per creaturas aliquas in qu
militudo Dei relucet: et in enigmate, idest in obscura simili
Est alia quae perfectionis est, scilicet illa, quae non est enig
sed lucida, qualis fuit illa quam habuit Christus: cum enim l
fidem, secundum illud quod erat perfectionis in illa, habuit
idest non ratione visionis enigmaticae, sed cognitionis lucida
iusmodi cognitionem fidei habuit primus homo in statu inno
idest non illa, quae est enigmatica, sed illa quae est lucid
plex enim est cognitio, scilicet per speciem et lumen, per sp
in lumine, per speculum in enigmate: prima est patriae; s
erat in statu innocentiae; tertia in statu naturae lapsae.
ergo primus homo fidem quantum ad illud quod est subst

fide, sive formale; quantum ad illud autem quod est materiale, habuit illud quod est perfectionis. » (*Sum.* part. II, quaest. XCVII, memb. II, art. 1.)

Al secondo quesito, se « Adam habuit universitatem virtutum ante lapsum, sive tot quot habuit post? », mostrato che si, chiarisce la tesi nel modo seguente: « Cum fit comparatio multitudinis donorum gratiae ad statum naturae lapsae et ad statum naturae institutae, hoc potest intelligi vel de donis gratiae gratisdatae, vel de donis gratiae gratum facientis. Si intelligitur de donis gratiae gratisdatae, sic se habent ut sicut excedentia et excessa, pro eo quod aliqua dona gratiae gratisdatae habuit Adam in statu illo, utpote immortalitatem et impassibilitatem, quae non habuit aliquis posteriorum eius; et aliqua dona gratiae gratisdatae habent posteri eius, quae ipse non habuit, sicut sunt gratia sanitatum et operatio virtutum et genera linguarum et consimilia. Ratio autem huius diversitatis venit ex hoc, quod illa dona expediebant illi tempori et alia competunt isti. Si autem loquimur de donis gratiae gratumfacientis, quia dona illa connexionem habent quantum ad habitus et quantum ad actus qui perfectionis sunt, sic concedendum est, quod in aequali multitudine fuerunt in primo homine in qua reperiuntur in eius posteritate: hoc dico quantum ad habitus et quantum ad actus qui perfectionis sunt... Quantum vero ad actus qui habent imperfectionem annexam, non contingebat virtutes secundum statum illum in Adam ponere, sicut habetur ab Augustino libro *De Trinitate* 14, et Magister recitat (II *Sent.* dist. XXXIII): virtutes habebunt alios actus in patria, quia maioris perfectionis habebunt quam habeant in via; actus enim, sive usus providentiae erit, nullum bonum Deo praeponere, vel aequare; fortitudinis, ei firmissime adhaerere; temperantiae, nullo affectu novo delectari: hos eosdem actus et usus habuerunt primi parentes in illa felicitate in qua fuerunt, quoniam habuerunt gratiam gratumfacientem; licet non in illa perfectione in qua habent in patria: plurimum tamen erant conformes. » (*Sum.* part. II, quaest. XCVII, memb. II, art. 11.) Lasciamo le due questioni seguenti: « Utrum primus homo poterat illis virtutibus mereri ante lapsum? » e « utrum gratuita erant efficaciora ante lapsum quam post? » parimente trattate con molta dottrina. Ci basta avere accennato il detto, perchè si vegga la connessione che passa tra la grazia e il soprannaturale. L'intero trattato della grazia poi non può con pienezza essere svolto, se non dopo di aver parlato di Cristo; ed è nelle scritture del Nuovo Testamento che bisogna cercare le fonti di questo argomento. Aggiungo pe-

raltro, che nel presente risveglio degli studi filosofici e teologici meritano specialmente di essere lette, rispetto alla creazione e al primo uomo, le questioni seguenti: « De cognitione primi hominis quantum ad cognoscibilia, tam de cognitione Creatoris, quam de cognitione creaturae, etc. »

Ma si potrebbe dare un'idea di quella che fu vita di Adamo, fintanto che si tenne nell'originale giustizia, di cui piacque a Dio rivestirlo, introducendolo nel terrestre Paradiso? Rispondiamo, che come è impossibile comprendere col nostro intelletto l'ineffabile mistero e la prodigiosa azione della grazia divina, così è impossibile comprendere gli stupendissimi effetti che essa produce nella creatura, e per conseguenza quel che per tale azione fu Adamo nei primi momenti della sua esistenza. Un dotto scrittore si provò a descriverlo così: « L'azione interiore di Dio (l'azione soprannaturale della sua grazia) è ineffabile: ma in qualche modo possiamo rappresentarcela, meditando le parole dell'ultima orazione di Gesù Cristo, quando si volse al Padre, e disse: *Tutto il mio è tuo, e il tuo è mio*, com'è scritto nell'Evangelio di San Giovanni. (v. 10 del c. XVII.) Le quali parole non bisogna intenderle come se dicessero solamente quello che Dio è; perchè dicono anche quello che Dio fa, Dio in cui l'essere si è fare, ed il fare si è l'essere. Esse non solamente significano la perfetta medesimezza ed uguaglianza che egli ha seco stesso, per la quale in lui sussistono come due persone la mente e il concetto della mente, il Padre e il Figliuolo; ma eziandio significano un atto, l'atto onde il Padre si dà al Figlio e il Figlio si dà al Padre eternamente, pel quale atto Iddio sussiste anche siccome Dono e Amore, sì che si distingue in lui un'altra persona, che procede dal Padre e dal Figlio, ed è lo Spirito d'entrambi. Perchè Iddio è dono in sè stesso, perciò può essere dono alle creature. Siccome vedemmo che Dio, perchè genera il suo Verbo eternamente e nel suo Verbo conosce sè stesso, perciò crea e conosce il mondo; così, perchè Iddio è eternamente Amore e Dono a sè, perciò ama nel tempo le creature e si dona a loro. E come la creatura spirituale perciò conosce, perchè Dio conosce sè stesso nel suo Verbo, ossia nella Verità; così la medesima creatura spirituale perciò vuole e si dà, perchè Dio ama e dona sè a sè, e amando e donando sè a sè, si dona anche a chi l'ama. Ora in ciò consiste la volontà delle creature che vogliono nel donarsi a Dio per effetto del dono e nel dono che Iddio fa di sè di loro, il qual dono è libero effetto del necessario dono che fa a sè di sè. Il conoscere delle creature sta nell'inverarsi, e

l'immergersi entro la Verità che è Dio. Or il volere consiste nel-
l'innamorarsi, ossia nell'immergersi entro l'Amore, che è Dio. Se
n che, alla creatura non è consentito ch'ella s'immerga propria-
mente nel profondo seno dell'Amore, ma soltanto che entri e tocchi
l'estrema sponda, e di qua lo baci, se la parola è lecita, senza po-
tere più oltre. Perciò Iddio non è a lei il Dono e l'Amore sussi-
stente, ma soltanto un certo che relativo a lei, il termine della vo-
lontà di lei, cioè *bene*..... Lo spirito di Dio (pertanto), appresso Dio
nomina ed è Dono e Amore, ma per lo spirito creato si nomina
è il bene. Il bene è a noi e fu alla persona di Adamo non altro
il Dono e l'Amore divino, ma toccato e baciato appena, come
detto, non pienamente apertoci e compenetrato... Lo spirito di
mo si donò dunque nel primo volere al bene infinito, in quel
o che l'anima nel bacio si dona alla persona baciata. E per-
chè il bene non è in sè medesimo, cioè in Dio, se non che atto
onarsi; avvenne che non si stancò per quel primo volere la
rosità dello spirito, ossia la foga di donarsi, anzi si accrebbe
tosto: come l'anima non si disseta baciando, anzi accende viep-
l'ardore che si sfóga ne'baci. Il bene assaggiato, o, meglio,
ato dallo spirito nel primo dono, accrebbe in lui il vigore di
rsi; cosicchè il medesimo atto ebbe due qualità in un tempo
ppagare e di invigorire, di congiungere lo spirito al bene e di
tarlo a internarvisi vieppiù, di dargliene e fargliene meritare,
ssere piacere presente e mezzo o diritto di nuovo piacere,
mentò insomma e virtù. Questa fu la fortunata condizione di
mo. Non solamente non fu dissidio in lui tra il piacere e la
i, ma neppure distanza dall'uno all'altra, ovvero da entrambi
atto della volontà, sicchè vi si fosse potuto frapporre niente di
niero, che avesse menomato la purezza o l'efficacia o l'inten-
loro. Volle, godette, meritò in un medesimo istante con un
e medesimo atto, che fu appunto un volere, cioè un donarsi
io. E così vollero e si donarono a Dio gli spiriti, fratelli dello
ito di Adamo: non tutti, sì una parte di loro. Quelli però che
onarono, essendo spiriti puri, il loro dono fu totale, e benchè
o sempre, irrevocabile infino dal principio, e conseguentemente
perabile e irremovibile sì la virtù e sì il gaudio. Per contrario
mo, essendo uno spirito sposato alla natura inferiore, il suo dono
fu impartibile fino dal principio, nè dunque perfetti in un at-
la virtù e il gaudio. Lo spirito di lui traeva seco nel suo im-
di donarsi anche il corpo a cui era sposato, il quale corpo
un suo proprio moto, anzi più moti suoi propri, particolari

e vari, congruamente alla natura del corporeo, che cons[illegible] moltitudine e nella divisione. Cotesti moti sono e si chia[illegible] *petiti*, quando si guardano nel corpo animale a cui strettam[illegible] partengono; e sono e si chiamano passioni, quando si [illegible] nello spirito che li prende in sè dal corpo a cui si sposa. [illegible] che Adamo ebbe da principio, oltre della volontà, passion[illegible] petiti, che gli Angeli non ebbero. Ma in lui non furono a[illegible] passioni nè cozzanti tra loro, nè indocili alla volontà; si eran[illegible] al paragone di lei, finite e divise tra sè medesime, cioè pr[illegible] particolari... Dunque Adamo si donò a Dio con un atto non sem-plice, benchè unico, ma quasi con un moto risultante dall'atto schiettamente spirituale, che è il volere, e dai moti della congiunta natura inferiore. Or cotesto moto risultante è l'*operazione* stret-tamente parlando. Operazione si chiama l'atto, e *costume* l'abito a tale atto. È l'operare un volere, ch'è accompagnato, o seguito più tosto dagli appetiti. E conciossiachè gli appetiti sono particolari, s'intende che nell'operazione il volere non si divide già, ma si particolareggia. In somma l'operare è verso lo schietto volere, come il parlare è verso lo schietto conoscere... L'operare dell'Angelo (dunque) si può dire, è schietto volere; e il volere di Adamo è operare, che vuol dire legato indivisibilmente a un moto della na-tura inferiore, e per tale unione particolareggiato e impigrito al-quanto.... Quando (pertanto) Adamo sale, poniamo il caso, sopra un'altura per rallegrare la vista in uno spazio più largo, o quando si ferma innanzi a qualche odoroso cespuglio, o si mette a sedere sopra le erbe molli, o intreccia i rami di due alberi, per avere ombra, o attigne del fiume per bere, o in altro modo piglia pos-sesso, o accomoda a'suoi usi il paese di Eden; in tutte queste ope-razioni si deve distinguere la volontà di lui dalle passioni e dagli appetiti. Mentre con le passioni e con gli appetiti egli abbraccia le creature, con la volontà abbraccia, o si sforza di abbracciare il Creatore, e gli si dona. Vero è che il volere guida e trae seco le potenze inferiori, onde per questo rispetto potrebbe dirsi che egli abbracci e voglia anche le creature; ma non le vuole per loro stesse; sì vuole e cerca Iddio in loro. Se una persona bacia il ri-tratto di suo padre, certamente in questo fatto la volontà è prin-cipale agente; ma mentre le labbra guidate da lei toccano la tela e i colori, essa propriamente va altrove, ed abbraccia, com'essa può, la persona stessa del padre. Così in ciascuna di quelle operazioni di Adamo il termine delle potenze inferiori erano le creature, e il termine proprio della volontà che traeva e guidava quelle, era

io. La volontà di lui con lo strumento delle minori potenze e in servigio, moveva le inferiori creature; ed ella medesima, ma le sue proprie mani, se posso dire così, abbracciava Iddio. Nonmno ciascuna era un'operazione unica. Era un'operazione unica, i concorreva la volontà come principale agente, e la potenza iore come strumento. E per tale concorso avveniva che l'opeone medesima, essendo unica, avesse due effetti: uno finale e le, e tutto interiore allo spirito; l'altro variabile e subordinato ello, e parte interno, parte esterno... Adamo avvertì nella vo- e mediante la volontà una forza viva che dirigeva e legava lui stessa, e a lui la natura. Era il medesimo legame quello col e egli era legato e diretto, e col quale egli stesso legava e diri-; per modo che un legame unico manteneva insieme tutto verso, e manteneva ciascuna parte nel suo sito. In questo colnento e direzione universale consiste ciò che si chiama la *legge*. rciocchè in questo fatto si distingue il legare e dirigere dalere diretto e legato, si distingue per conseguenza nella legge *perio*, che è un diritto, dall'obbligazione, ch'è dovere. Sta il to in quello che lega, il dovere in quello che viene *obbligato*... iò Adamo nel primo muoversi della volontà trovò sè medesimo legge, collocato, per così dire, tra il diritto e il dovere, il di- di Dio sovrano e il dovere della natura serva. Trovò puro o in Dio, puro dovere nella natura, in lui stesso dovere e di- uniti insieme; dovere che nasceva dal diritto di Dio sopra di diritto che nasceva dal suo dovere verso Dio. Ciò importa, n quanto egli era legato all'imperio di Dio, in tanto le inferiori ure si legavano a lui, ed egli aveva diritto sopra di quelle. a era la legge, unico il vincolo, e se rompevasi a un punto tra no e Dio, si sarebbe rotto anche tra Adamo e la natura, che vuol eziandio tra Adamo e Adamo, tra quella parte di lui la quale ndava e le parti che obbedivano. In questo caso uno scisma be nato nell'interna società umana, segregandosi dallo spirito rne, dalla volontà gli appetiti, i diritti dal dovere, l'obbedienza comando. Questa lacerazione dell'uomo in lui stesso, quando incia, è il *dolore*, e quando si compie, è la *morte*. La separazione ella volontà umana del giure di Dio, ossia la prima infrazione incolo alla quale consegue il dolore, è un'ingiuria e si nomina *ito*, verso di cui il dolore che lo accompagna, piglia nome di ; come piglia nome di *premio* il godimento che accompagna ne della volontà con Dio. » (FORNARI, *Della vita di Gesù Cristo*, cap. 2.)

E pur troppo l'infrazione ci fu. La rivelazione e la storia non ne lascian dubbio di sorta. La quale rovina cominciò primamente dagli Angeli, da que' sublimi spiriti, che vedemmo essere tanta parte dell'opera della creazione. Tanto caso, sempre che vi si pensi, cava dagli occhi le lagrime! Come dunque già si disse, quelle privilegiatissime creature, che per prime erano uscite dalla mano di Dio, veloci e potenti di volontà e di arbitrio, in un istante solo conobbero, vollero e deliberarono irrevocabilmente; una parte, amando vieppiù il Creatore per tanto amore di lui alla creatura; una parte, sedotta dalla propria eccellenza, costituendosi fine ultimo a sè stessa, e ribellandosi contro di lui. E con ciò solo vennero confermati in grazia e restarono congiunti eternamente a Dio i primi; i secondi divennero ingiusti in eterno, separandosi in eterno da Dio con una infinita lacerazione di sè medesimi, che durerebbe eternamente. Quindi creato l'uomo, i primi se ne rallegrarono, e salutarono in lui un fratello, di cui si videro costituiti tutori; i secondi ne fremettero, e ne giurarono la rovina. Adamo ed Eva erano già nel terrestre paradiso rivestiti di giustizia e di originale santità, beati delle arcane comunicazioni che ricevevano dal loro Creatore che gli aveva costituiti padroni e signori di tutta l'opera visibile della sua onnipotenza; e la loro felicità sarebbe cresciuta ogni dì più, solo che si fossero conformati al volere di lui; che volessero quel che egli voleva, nè più, nè meno; ed era il voler suo, che non toccassero de' frutti d'un albero che egli si aveva riservato nel terrestre Paradiso. Quando il serpente (dice Mosè nel capitolo III del Genesi), il quale era più astuto di qualunque bestia della campagna che il Signore Iddio aveva fatto, disse alla donna: Perchè vi ha egli detto Iddio, che non mangiate di tutti gli alberi del Paradiso? E la donna disse al serpente: Noi mangiamo dei frutti di tutti gli alberi del Paradiso; ma del frutto dell'albero che è in mezzo del giardino, Iddio ha detto: Non ne mangiate, e non lo toccate, chè non ve ne venga la morte. E il serpente disse alla donna: Voi non morirete punto; ma Iddio sa, che nel giorno che voi ne mangiaste, i vostri occhi si aprirebbero; onde voi sareste come Dii, conoscenti del bene e del male. La donna dunque, vedendo che l'albero era buono a mangiare e piacevole alla vista, e bello ad avere la cognizione; prese del frutto e mangiò; e ne diede anche a suo marito, che del pari ne mangiò. È questa la storia del funesto caso, della lagrimevole caduta dell'uomo. In quel serpe parlava l'empio spirito che gli altri suoi sventurati fratelli aveva tratti a ribellione contro il loro Creatore: l'uomo di libera volontà alla volontà di Dio antepose la sua, e si

separò da lui; e il suo pensiero fu quello, come già il pensiero del suo tentatore, di pareggiarsi a Dio e mettersi sopra di lui! Quella che si chiama libera scienza, rida quanto le piace di questo racconto: esso è la chiave della storia e della scienza vera; e ogni tentativo di crear l'una e l'altra, negando quel fatto, tornò fin qui e tornerà sempre impossibile. E qui si noti bene la natura del primo peccato. Non è già il desiderio di unirsi a Dio, che trasse in colpa Adamo ed Eva; anzi il secondarlo per renderlo pago sarebbe stata virtù, avendoli Dio stesso creati all'unione con sè stesso, e così disposto il loro cuore. Ma essi vollero pareggiarsi a Dio: *Eritis sicut Dii;* vollero pareggiarsi a Dio, disobbedendogli e usurpandone la potestà. Ed ecco il fondo d'ogni peccato e d'ogni errore. D'ogni errore, perchè ogni errore dell'intelletto, analizzandolo, si riduce o ad ateismo, o panteismo, i quali sono in fondo lo stesso errore; cioè divinizzando la creatura, togliendo di mezzo Iddio, o dicendo che essa è una stessa cosa con Dio. Ed è il fondo d'ogni peccato; perchè ogni peccato si riduce a far Dio sè stesso contro Dio, e ad accettare in somma dal diavolo la promessa che esso fece ad Eva, dicendo: Voi sarete siccome Iddii: *Eritis sicut Dii.* La sola differenza tra noi e i progenitori nostri è questa, che essi operarono audacemente, come quelli che avevano intatte le forze e franco il cuore; laddove noi prostrati dalle avversità, peccando nascondiamo a noi stessi la nostra finale intenzione. È questa, ripeto, l'origine e la storia del peccato originale, negando la quale, si nega ogni rivelazione e si distrugge ogni storia.

Una piena ed esatta notizia della dottrina cattolica risguardante il peccato originale, comprendendovi tutto quello che ne fu stabilito dai Concili e dalle Bolle Apostoliche de' Sommi Pontefici insino a noi, ce la dà il nostro Padre Van Rooy nel suo *Codex Dogmaticus,* e meglio non si potrebbe compendiare.

« Adam in Paradiso fuerat constitutus in sanctitate et iustitia *(Concil. Trid.)*; erat, per gratuitum Dei beneficium, in statu innocentiae et immortalis. *(Bullae Pii Pap.* VI, *Auct. fidei.)* Haec omnia Adamo inerant, non tamquam naturalis conditio, aut ex naturali exigentia. *(Ibid. et Bulla Urbani VIII, In eminenti, etc.)*

« Primus Adam, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam sibi et nobis perdidit. *(Concil. Trid.)* Totus Adam per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius fuit commutatus. *(Ibid.)* Incurrit Dei iram, et ideo mortem, quam antea Deus illi comminatus fuerat, et cum morte captivitatem diaboli. *(Ibid.)*

« Transfudit in omne genus humanum peccatum *(ibid.)*, quod est mors animae. (*Can. Concil. Arausic.* II.) Adae peccatum est origine unum, propagatione, non imitatione, omnibus transfusum, inest unicuique proprium. *(Concil. Trid.)* Homines, dum ex semine Adae propagati nascuntur, nascuntur iniusti; cum ea propagatione, per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahunt (*Lit. in forma Brevis ad Fratres Ord. Praed. Professores adversus calumnias doctrinae Sancti Augustini et Thomae Aquinatis;* Romae 1724.) Transfudit in omne genus humanum mortem et poenas corporis. *(Concil. Trid.)* Mors venit ex peccati merito. *(Can. Concil. Milevit. II contra Pelagianos.)* Bonum naturae. Adae peccato noscitur depravatum. *(Epist. Pap. Bonif.* II, *ad Caes. Arel.)* Anima etiam laesa fuit. (*Can. cit. Concil. Arausic.* II.) Humana ratio primi hominis culpa obtenebrata, nullo modo extincta est. *(Bul. Pii Papae IX. Archiep. Monacensi et Frisingensi.)*

« Ex culpa primi parentis grave et acerbum humanae naturae inflictum est vulnus, quippe quod et obfusae tenebrae menti, et prona effecta ad malum voluntas, et extenuatum est rationis lumen. *(Pii Papae IX Allocutio hab. in consist. secr. die 9 dec.* 1859.)

« Non est libertas illaesa. (*Can. cit. Concil. Arausic.* II.) Liberum arbitrium per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuit *(Litterae in forma Brevis supra cit.)*, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia eum et Dei misericordia praevenerit (*Can. cit. Concil. Arausic.* II): est vitiatum, infirmatum, laesum, ita ut nemo mysterium salutis per semetipsum possit conquirere. *(Ibid.)* Humana ratio non est extincta. *(Bulla Pii Papae IX ad Archiep. Mon. et Frising. cit.)* Liberum arbitrium minime est extinctum. *(Lit. in forma Brevis, etc. sup. cit.)* Remanserunt, velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis Dei, quidam affectus a natura ipsa insiti, suapte natura laudabiles, cum amore beatitudinis et naturali propensione ad bonum *(Bulla Pii Papae VI Auct. Fidei);* et ita inter dilectionem divinam et dilectionem humanam illicitam dari potest dilectio humana licita. *(Ibid.)*

« In praevaricatione Adae omnes innocentiam perdiderunt, facti immundi, et natura filii irae, usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam litteram legis Moysis inde liberari aut surgere possent. *(Lit. in forma Brevis, etc. sup. cit. et Concil. Trid.)* Naturalem possibilitatem et innocentiam perdiderunt, ita ut ex hac ruina nemo nisi per Christum potest resurgere (*Epist. Papae Coelest. Dilectissimis Fratribus Venerio,* etc.)

« Peccatum originale per nullum aliud remedium tollitur quam er meritum unius mediatoris Jesu Christi *(Concil. Trid.)*; quod eritum applicatur tam adultis quam parvulis per baptismi sacraentum in forma Ecclesiae rite collatum. *(Ibid.)*

« Per baptismum reatus peccati originalis remittitur, et totum tollitur quod veram et propriam peccati rationem habet. *(Concil. rid.)*

« Manet in baptizatis concupiscentia, quae ab Apostolo peccatum catur, non quia vere peccatum est, sed quia ex peccato est et ad ccatum inclinat. *(Ibid.)*

« Etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc comttere potuerunt, etiamsi ex parentibus baptizatis nati, sunt baizandi in remissionem peccatorum, ut regeneratione mundetur od generatione contraxerunt. *(Idem, ibid.)*

« Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, rmaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adiuvante, serre poterat. » (*Can. cit. Concil. Arausic.* II.)

Questa è la sostanza della dottrina della Chiesa: per la parte rica poi delle discussioni che avvennero nel Concilio di Trento su esto punto, si ricorra alla storia che ne scrisse il Cardinale Sforza llavicino, lib. VII e VIII. Ed è materia necessaria a conoscere.

Questo capitale argomento della caduta del primo uomo venne gamente ed anche pellegrinamente trattato, sia nella parte stoa, sia nella teologica, da Alessandro d'Ales in tredici questioni la seconda parte della sua Somma; delle quali questioni mi barà riferire i titoli, e parecchi de' quesiti, in cui sono divise, per- il lettore se ne faccia un'idea e senta desiderio di pigliarne oscenza.

Già dalla CIX alla CXVIII inclusive, svolto non meno ampiante tutto il dottrinale risguardante il peccato degli spiriti deluti dal cielo, e le relazioni che possono aver con l'uomo, e i di di tentarlo; dalla CXIX comincia a dire della tentazione, « qua bolus tentavit primos parentes »; e primamente, se questa tenione fu un peccato; poi se fu il primo peccato commesso da colui già era capo di tutti gli angelici spiriti: « Utrum primum pecum diaboli fuit vel potuit esse quod perpetravit in tentando pris parentes. » Appresso, se la tentazione fu una sola, o furono ecchie; « utrum fuerit una tentatio sola, qua tentati fuerunt ab vel plures? » E se furono più, « si plures fuerunt, quaenam ilm fuit prima? » Inoltre, « utrum facta fuerit mediante aliquo ibili, vel non? » E perchè per mezzo del serpente, « quare mete serpente? » Ancora, « utrum sonus emissus per serpentem

fuerit formatus a diabolo, et expressus per serpentem, vel a serpente formatus et expressus? » Poi, « quare primo tentavit mulierem et per mulierem virum? » Finalmente, « utrum consimili modo in nobis compleatur tentatio diaboli, quo completa est in primis parentibus! » E « quare permisit Deus huiusmodi tentationem fieri, cum ex huiusmodi tentatione sciret tantum malum perventurum? » Niuno pensi che tutte queste questioni siano per lo meno inutili: possiamo assicurare che vi s'incontrano qua e là profonde specolazioni, pellegrini pensieri ed una erudizione da cui la scienza può trarre anch'oggi assai profitto.

Segue la questione CXX: « De peccato primorum parentum: » e « primo, quod fuit genus peccati: secundo, de causa peccati: tertio, de quantitate peccati respectu aliorum peccatorum: quarto, de comparatione peccati Adae ad peccatum Evae: quinto, utrum peccatum illud fuit remediabile: sexto, utrum Adam potuit peccare primo venialiter: septimo, de gradibus peccati: octavo, de tempore peccati: nono, de effectu illius peccati, sive nocumento quod ex illo peccato provenit. » E la CXXII: « De peccato originali quid sit: primo (cioè) an sit originale peccatum: secundo, quid sit: tertio, quae est causa originalis peccati: quarto, qualiter traducatur originale peccatum: quinto, in quo sit: sexto, qualiter transit reatu et manet actu: septimo, de concupiscentia quae est sequela originalis peccati: octavo, de unitate originalis peccati vel multitudine: nono, de quantitate originalis peccati: decimo, de poena originalis peccati. »

Ma esiste egli veramente cotesto peccato? Esiste; non solo perchè lo dice la storia, l'unica storia della creazione, che è il Genesi, ma perchè essa, ed essa sola, spiega la coscienza di ciascun di noi e la storia universale. Sì, i nostri progenitori, testè fatti da Dio santi e beati nell'Eden, sedotti dal serpente, anteposero sè a Dio, rovesciando, quanto era da loro, anzi annientando l'ordine della creazione: di questo fatto non si può dubitare, ripeto, per le alte grida che mette in ciascun di noi la nostra coscienza in ogni momento della vita, e per la voce della storia dell'universo genere umano per lo spazio di sessanta secoli, che al racconto del Genesi rendono solennissima ed indestruttibile testimonianza. L'Ales, oltre che la storia biblica del fatto, ne adduce le ragioni seguenti, che hanno il loro fondamento nello stesso racconto. L'esistenza della colpa originale (egli dice) « ostenditur multipliciter. » E « primo propter timorem bestiarum: timor enim hominis ante peccatum fuit super omnia animalia et dominavit, sicut demonstratur in Genesi: Dominamini piscibus maris: et iterum: Adduxit ea ad Adam ut vi

eret quid vocaret ea, etc.: modo autem e contrario est, et timet raecipue homo serpentem, quem Eva non timuit. (*Gen.* III.) Et unde ic timor? Timor enim iste omnium est et poena est: dicit enim ullius, quod omnium naturale est: ergo poena ista naturalis est: go homo non est naturaliter pure innocens, aut Deus iniustus t, quoniam sine peccato punit innocentes. Si ergo Deus iustus est, eccatum originale est. Secundo per dolorem mulierum parturienım: cum ergo omnium mulierum sit naturalis; est ergo pro pecto originali. Tertio, per mala quae patiuntur pueri qui in actu hil commiserunt: patiuntur tamen combustiones, febres, variasque gritudines; et iniustum esset, si per omnia innocentes esset: pectum ergo praecessit in eis: sed non actuale; ergo originale. Quarto, r pugnas Sanctorum, quas habuerunt contra malum concupiscene carnis, de qua Apostolus (*Galat.* V); Spiritus concupiscit advers carnem. Hanc pugnam habent omnes; et haec pugna bona et Sanctis gloriosa; sed non est contra bonum; ergo contra malum; ergo malum generale omnium, peccatum originale. » (Quaest. cit. mb. 1.)

Maggiore svolgimento vi diede poi il Dottor Serafico, cercando, trum corruptio quam videmus in humana natura, » e che tutti ertono, e niuno può negare, « insit ei ex suae conditionis priordio, an ex peccati merito. Et quod non insit ex suae conditionis imordio, sed ex peccati merito, videtur tam ex ordine divinae titiae, quam ex ordine divinae sapientiae, quam etiam ex ordine inae bonitatis. Differt enim triplex ordo in creaturis, quia per titiam fit ordinatio remunerationum et meritorum; per sapienm vero ordinatio partium ad se invicem; per bonitatem vero linatio rerum in suum finem. Ex parte divinae iustitiae arguitur Nullus affligitur poena, nisi praecedat culpa; sed passio invotaria in rationali creatura est poena; talis autem passio non fuit homine antequam praecesserit in eo culpa; igitur talis corruptio n fuit in humana natura a primordio suae conditionis, sed ex rito transgressionis. Item, a summa aequitate iustitiae nulla prodit curvitas, vel obliquitas; sed humana natura non solum corpta est corruptione poenalitatis, verum etiam corruptione carnis, ae est corruptio culpabilis, quia videmus homines ex corruptione i indita inclinari ad malum; ergo nunquam a divina iustitia prosit, quod humana natura sit corrupta in sui primordio; ergo si rupta est, hoc est solum peccati meritum. Ex ordine autem satiae arguitur sic: ubicumque est summa sapientia, ibi est summa chritudo, sicut exponit Augustinus (lib. VI *De Civit. Dei*, cap. 10);

sed a summa pulchritudine nihil procedit foedum aut turpe, nihil quod rationalem offendat aspectum; sed in homine ratione utente sunt aliquae passiones connaturales, de quibus rationaliter erubescit; ergo passio talis nunquam fuit in homine a sua prima origine, et fuit sic, vel merito transgressionis; ergo etc. Item, ubicumque intelligitur sapientia, intelligitur summa veritas et summa aequalitas; sed a summa aequalitate nulla debet procedere improportionabilitas; sed duratio et conservatio corporis secundum statum praesentis miseriae est impróportionabilis animae, quae est eius forma; quia hoc est temporale, illud perpetuum; ergo nunquam humana natura sic producta fuit in sui primordio a summa sapientia; ergo videtur, quod in hoc cecidit ex propria culpa. Ex ordine divinae bonitatis arguitur sic. A summa bonitate nihil procedit, quod sit magis pronum ad malum quam ad bonum, cum universa propter semetipsum summa bonitas operetur; sed sensus et cogitationes hominum prona sunt ad malum ab adolescentia sua, secundum quod dicit Scriptura (*Gen.* VIII, 21); ergo in illa corruptione, in qua est, non fuit humana natura a summa bonitate producta. Item, nihil quod procedit a summa bonitate, est dignum maledictione; sed multae sunt in nobis passiones dignae maledictione, propter quas tam Job (III, 3), quam Hieremias (XX, 14), maledixit diei suae, in qua natus est, et in lege maledicebantur steriles mulieres (*Exod.* XXIII, 26; *Deut.* VII, 14); ergo non videtur, quod humana natura in ea corruptione, in qua nunc est, creata sit a summa bonitate; videtur igitur quod in hanc corruptionem et statum devenit merito culpae, cum hoc sit contra ordinem bonitatis, sapientiae et iustitiae, contra quem ordinem inconveniens est Deum aliquid facere. » (*Sent.* lib. II, dist. XXX, art. I, quaest. 1.)

La dimostrazione è piena e pienamente convincente; la quale piglia anche più forza e vigore dall'aggiunta seguente, che diresti scritta pe' naturalisti e razionalisti de' dì nostri. No (ripiglia il santo Doctore), « Deus non creavit hominem miserum, neque humanam naturam corruptam, sed per peccatum atque inobedientiam in calamitates est lapsus. Absque dubio natura humana in has tentationes deiecta est merito primae praevaricationis, non instituta a primordio suae conditionis: hoc enim veritas fidei praedicat, sacrae Scripturae auctoritas confirmat, rationis probabilitas manifestat. Fides hoc clamat, et dicit Filium Dei passum esse, ut nos a morte eriperet, in quam nos induxerat primus parens. Sacrae Scripturae auctoritas confirmat, quia dicitur (*Gen.* II, 17), qualiter homo per culpam inobedientiae poenam mortalitatis incurrerit. Ratio autem

manifestat, tam ex ordine, qui respicit divinam iustitiam, quam ordine, qui respicit sapientiam, quam etiam ex ordine, qui re-icit bonitatem summam. Attendendum est tamen, quod ratio in quirendo dupliciter potest procedere: aut prout est adiuta radio ei, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores; aut prout licio proprio relicta est, et sic procedit respiciendo ad naturas et sas inferiores; acquirit enim scientiam per viam sensus et expe-ntiae. Primo modo ratiocinantur doctores catholici et fideles a ea quae sunt fidei; et secundum hunc modum ratiocinandi, tum est hoc consonum rationi, quod Deus in tanta miseria et mitate, in qua nunc est, hominem a principio non fecerit, immo re contrarium magnae impietatis videtur esse piae et sanae ti. Secundo modo ratiocinandi processerunt philosophi, qui non xerunt in hominis conditione suum principalem auctorem, sed xerunt principia componentia et operationes, quas habet per tem naturae; et secundum hunc modum ratio potius discordat tati catholicae, quam concordet. Et haec est ratio, quare philo-i, qui fuerunt tantae veritatis indagatores, non pervenerunt ad us humani cognitionem; quia eis videbatur esse valde rationabile inem sic fuisse conditum, cum tamen catholicis doctoribus non m fide, sed etiam rationum evidentia, certitudinaliter eius con-ium appareat esse verum. » *(loc. cit.)*

)ra vediamo in che la Scolastica facesse consistere l'essenza colpa originale. Non facile questione; anzi « tam abstrusa, que a sensibus et mentis captu remota (come scriveva il nostro sen), ut ipse Sanctus Augustinus (*De moribus Ecclesiae*, cap. 22) ere non dubitaverit: Hoc peccato antiquo nihil est ad prae-ndum notius, nihil ad intelligendum secretius. » E lasciando da l'ereticale dottrina di Lutero e Calvino, ed altre erronee sen- anteriori o posteriori; varie furono anche le opinioni de' Dot-in questo difficile argomento, le quali vengono compendiate con eguenti parole dallo stesso Autore: « Variae pariter fuerunt orum catholicorum de peccati originalis natura sententiae. o namque Gregorius Ariminensis (dist. XXX, quaest. II, art. 1) abriel ibidem, nec non Guillelmus Parisiensis (*Tract. de vitiis*, 4), docent peccatum originale esse morbidam animae quali-n ob Adae transgressionem in posteros ex vitiata carne per entum serpentis afflatum derivatam, ita quod caro sic infecta am inficiat, eo modo quo liquor optimus inficitur si vasi gra-nti ac foetido infundatur. Secundo, plurimi contendunt pec-n originalem esse fomitem concupiscentiae, quatenus habet

annexam privationem iustitiae originalis debitae; ita ut fomes sit veluti materiale, privatio autem ista formale peccati originis; quae sententia tribuitur Sancto Thomae (quaest. LXXXII, art. 3), et Sancto Bonaventurae. (*Sent.* II, dist. XXX, art. II, quaest. 1.) Tertio, Roffensis (art. 2, *contra Lutherum*), et nonnulli alii post ipsum, affirmant, peccatum originale essentialiter consistere in ipso reatu poenae, quo nempe parvuli ex Adamo propagati, in ipso suae conceptionis momento afficiuntur. Quarto, plurimi theologi, maxime ex recentioribus, volunt rationem formalem peccati originalis consistere in aliqua privatione, quam tamen non omnes eodem modo explicant: aliqui enim dicunt, eam consistere in privatione subiectionis mentis ad Deum; alii in privatione iustitiae originalis, et subiectionis partis inferioris superiori parti, necnon et in immunitate donorum spiritualium, quibus Adamus fuerat exornatus: aliqui in privatione gratiae sanctificantis, quae collata fuerat Adamo, in posteros, nisi peccasset, transferenda. Quinto denique probabilior mihi eorum videtur opinio, qui censent peccatum originale esse ipsummet Adami peccatum in posteros transfusum, quatenus nempe moraliter omnes in eo peccaverunt, tamquam in suo capite... Et haec videtur esse genuina Scoti sententia. » (*Scotus Accad.* tom. V, tract. III, disput. III, art. II, quaest. 2.) Certo quest'ultima opinione dice quel che è e dev'essere il peccato originale, ma non dice, nè fa intendere, così semplicemente espressa, in che proprio la sua essenzialità consista. È chiaro che alcune delle suddette opinioni non possono sostenersi, ed altre non risolvono la questione; il vero concetto si vede soltanto in San Tommaso, in San Bonaventura, ed in Scoto; in quest'ultimo secondo che lo spiega il Licheto, che ne fu uno dei più valorosi commentatori.

E primamente tutti e tre escludono, che esso possa consistere nella sola privazione della giustizia originale; poichè inchiude un atto per cui l'uomo vuole e abbraccia il disordine, che dalla volontà di Adamo, in cui tutte le altre erano virtualmente contenute, fu liberamente voluto e compito. Ecco le parole dell'Angelico: « Dicendum, quod sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae (e quindi anche della volontà); unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus... Duplex est habitus. Unus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non

itus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex compositae, secundum quam bene se habet, vel male, ad ali- t praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, et de aegritudine et sanitate; et hoc modo peccatum origi- t habitus: est enim quaedam inordinata dispositio proveniens olutione illius armoniae, in qua consistebat ratio originalis e, sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata tio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua con- atio sanitatis. » (*Prim. Secund.* quaest. LXXXII, art. 1.) A suona San Bonaventura, dicendo: « Sicut actuale peccatum it omnimodam privationem, eo quod non tantum dicit aversio- no etiam conversionem quamdam; non etiam dicit omnimo- ni privationem, immo reliquit aptitudinem, et aliquem actum, lo circumstantiam erga ipsum; sic etiam in originali, suo intelligendum est. Unde sicut non dicitur peccatum actuale aliquo, ex hoc solo quod careat iustitia, quia tunc lapis di- peccatum habere, sed ex hoc quod aliquam inclinationem ad aliquid, in qua cum deberet esse iustitia, non reperitur; m originale peccatum dicitur esse in aliquo, non solum quia ustitia originali, sed etiam quia curvitatem habet et neces- concupiscendi. Unde, quemadmodum videmus in aegritudine li, utpote in paralysi, quod talis morbus inest ex quadam tione virtutis, ita tamen quod non omnino privatur virtute sicut in mortuo, sed aliquo modo manet, non potens mem- egere, et ita sequitur partim ex positione, partim ex defectu tremolatio; sic intelligendum est tam in actuali quam in li peccato. Quemadmodum si quis quaereret, quid esset pecca- rnis, dupliciter posset ei notificari, videlicet, ratione inclina- leordinatae, ut dicatur esse immoderatus appetitus rei tra- secundum carnem; et ratione privationis boni, ut dicatur vatio castitatis et continentiae; et utroque modo respondetur venienter. Sic cum quaeritur, quid sit originale peccatum, spondetur, quod sit concupiscentia immoderata; recte etiam letur, quod sit debitae iustitiae carentia; et in una istarum ionum clauditur alia, licet una notificet ipsum originale ra- ius, quod est in ipso habens modum conversionis, altera vero privationis. » (*Sent.* II, dist. XXX, art. II, quaest. 1.) Si vegga *Centiloquium*, p. I, sect. 4; e *De tribus term. peccat.* cap. 3. aveva veduto le gravi difficoltà che ha questa questione; e eritene le diverse definizioni, da tutte insieme cercò di ca- concetto che ci danno i due Santi Dottori. (*Sum.* part. II,

quaest. CXXII, art. 3.) Allo stesso concetto pervenne Scoto, dicendo che il peccato originale è bensì una privazione dell'originale giustizia: « Originale peccatum esse privationem iustitiae originalis; » non però « privatio ullius doni habitualis, sed rectitudinis debitae in esse per modum termini ex actu secundo, in voluntate causata, et generatione transfusa; unde non formaliter, sed causaliter privat habitibus. » (*Sent.* II, quaest. XXXII; e FRASSEN, *Scotus Accad.* loc. sup. cit.) »

Ma in qual modo il peccato originale si propaga da Adamo in tutta le sua discendenza, sì che sia peccato, vero peccato, in tutti ed in ciascuno, onde veniamo tutti esclusi dal divino consorzio? Questione non meno difficile della precedente; ma che gli Scolastici trattarono con tale profondità da non lasciar nulla a desiderare. E primo di tutti l'Ales, il quale la pone nel modo seguente: « Quaeritur qualiter traducatur originale peccatum? utrum traducatur secundum solam carnem, aut secundum solam animam, aut secundum utrumque? » E risponde: « Cum peccatum originale sit culpa et poena, ab alia causa trahit rationem culpae, et ab alia rationem poenae. Rationem poenae trahit a foeditate vitiosa, quae est in carne, » (venutaci per la colpa di Adamo): « quam cito enim anima infunditur carni foedae, tam cito foedatur, sicut a vitio vasis vinum corrumpitur. Rationem vero culpae trahit a carentia debitae institiae: et sic duplex est iustitia: una quam sibi homo facit, habens gratiam; et dico de iustitia in exercitio; alia quae sibi fit, ut in parvulo baptizato fit iustitia mediante Christo. Sic duplex est iniustitia, una quam sibi homo facit, ut homo adultus peccans; alia quae sibi fit ex alio, ut parvulo ex peccato Adae. » (*Sum.* part. II, quaest. CXXII, membr. 4.) E vuol dire, nascendo ciascun di noi da Adamo, che col suo peccato alterò il tipo, su cui era stato fatto; fatto esso stesso tipo di tutti i suoi discendenti, nei quali tutti si replica sempre il medesimo; di necessità tutti e ciascun di noi dobbiamo nascere con la stessa alterazione. Questo è chiaro: ma non è chiaro egualmente, che noi vi concorriamo con la nostra volontà: diremo dunque che ci venga imputato un peccato, in cui non ebbe parte nessuna il voler nostro?

Qui bisogna ricorrere a San Bonaventura, che con profondissima penetrazione risponde all'arduo problema, e la ragione non può a meno di non appagarsene. « Cum quaeritur (egli dice), utrum originale contrahatur ex voluntate, vel appetitu animae, hoc tripliciter potest intelligi. Contingit enim hoc taliter intelligere, q spectet ad haeresis perversitatem; et taliter ut spectet ad rationis

bilitatem; et tertio etiam modo, ut spectet ad fidei veritatem.
enim duplex sit in anima appetitus, videlicet naturalis et de-
ativus, si sic intelligatur, quod anima prius deliberet de carnis
tione et ei coniungatur voluntarie ex deliberatione, et ex hoc
ahat culpam originalem; sic intelligere haereticum est, pro eo
Doctores catholici dicunt, quod anima creando infunditur et
dendo creatur. Et Apostolus (ad *Rom.* IX) de Jacob et Esau
ns ait: Antequam aliquid boni vel mali egissent, etc. Est et
in anima appetitus naturalis, et per hunc appetitum dupliciter
t intelligi contrahi originale; uno modo ut sic intelligatur
ahi ex carnis corruptione et appetitu animae, quae corruptio
s est sicut materialis: sed naturalis appetitus animae ad cor-
qui est ad ipsam unionem, et unionem antecedit natura, quam-
on antecedat tempore, se habet in ratione efficientis eo modo
st dicere peccatum habere causam efficientem; et sic dicitur
ahi originale peccatum a carne infecta mediante appetitu, per
anima carni alligatur, et quodammodo ei condescendit, ac
oc ei se subiicit, et subiicendo se pervertitur: nec tamen ex
icetur culpa illa esse acta, sed contracta, nec personalis, sed
alis, quia ille appetitus est appetitus naturalis; non tamen
t peccatum per se, sed cum corruptione carnis adiuncta, quae
mo parente propagatur. Hoc etsi probabiliter esse dictum vi-
r, videtur tamen in hoc a veritate deviare, quod principalem
m contractionis originalis ponit ex parte animae, cum Sancti
ctores dicant, originale peccatum traduci principaliter a primo
te, a quo non propagamur nisi secundum carnem. Alio modo
t intelligi peccatum originale contrahi ab anima, per natura-
ppetitum ipsius animae ad carnem, ita ut principalis ratio po-
ex parte carnis, et appetitus ille naturalis sit causa sine qua
et hoc quidem habet veritatem, et necesse est ponere. Nunquam
caro posset animam inficere, nisi anima haberet naturalem
antiam ad ipsam. Naturalis autem colligantia non est nisi per
itum ipsius animae ad corpus, per quem anima adeo alligatur
ut (sicut dictum fuit supra) nisi virtutem habeat, per quam
m regat, necesse habet deorsum ferri cum carne, ac per hoc
ari in servitutem peccati: propter hoc simpliciter conceden-
est, peccatum originale esse contractum et nullo modo debet
ctum. Et hoc ipsum nomen indicat, quod dicitur peccatum
ale, non actuale: dicitur naturale, non voluntarium. » (*Sent.* II,
XXXI, art. II, quaest. 2.)
bilita la verità dell'esistenza del peccato originale, e dichia-

ratane l'essenza, e il modo con cui da Adamo passa a tutti i suoi discendenti, gli Scolastici aggiungevano le importantissime questioni seguenti: cioè, posto che l'umana natura sia dicaduta (come non se ne può dubitare); « utrum lapsa fuerit reparabiliter, vel irreparabiliter? » E se « reparabiliter, utrum necesse fuerit reparari? » E posto che in qualche senso si dovesse riparare; « utrum reparari potuisset sine satisfactione peccati, per quod lapsa est? » Nè potendo senza tale soddisfazione ripararsi; « utrum homo hanc satisfactionem potuisset facere per se? » Cioè primamente in generale, « an homo potuisset satisfacere de aliquo peccato? » Poi, « an potuisset aliquo modo satisfacere pro originali peccato? » E dimostrato che l'uomo non avrebbe mai potuto dare tale soddisfazione per la colpa originale; « utrum fieri potuisset per aliam creaturam? » primo, « per naturam angelicam; » secondo, « an per aliquam aliam creaturam? » E se cotesta soddisfazione, assolutamente necessaria, non si sarebbe mai potuta dare da alcuna creatura; « utrum fieri debuerit per hominem Deum? etc. » (Ales, *Sum.* part. III, quaest. 1.) Basta la numerazione di questi quesiti per vedere la profonda trattazione che sotto tutti i rispetti fecero del domma del peccato originale gli Scolastici; l'Ales fu il primo, ed è mirabile l'ordine, la lucidezza e la dottrina con cui a tutti largamente risponde. La stessa pienezza e profondità di dottrina si ha in San Bonaventura nel secondo libro delle Sentenze dalla distinzione XXI alla XXXIII inclusive.

A noi non essendo consentito l'allungarci di più, affinchè lo studioso abbia con le antiche le novelle vedute che dal lato della speculazione aggiunse la scienza teologica su questa importante materia, rechiamo la seguente profondissima trattazione che ne fece l'illustre Arcivescovo di Monreale, Monsignor Benedetto D'Acquisto. Già egli ne aveva accennato qualcosa nel Trattato teologico della creazione, dove parla dell'uomo; ma ripigliò l'argomento con più ampiezza nel *Trattato de' Sacramenti*, che resta tuttavia inedito. Diamo l'una e l'altra parte, nella prima delle quali dice così.

« Creato da Dio il mondo degli spiriti puri, ed il mondo dei corpi, a cima dei quali formò quello dell'uomo, creò lo spirito, che dovea informare e vivificare lo stesso corpo, a cui unendolo, ne risultò l'essere misto, cioè l'uomo, che dovea appartenere come anello di comunicazione all'uno ed all'altro mondo. Di fatti, l'uomo per il suo spirito è in rapporto con la natura angelica, e per mezzo del suo corpo è in relazione con le nature corporee. L'anima fu creata, il corpo organizzato dalla materia preesistente. Fu creata l'anima dopo gli angeli, e fu formato il corpo dopo tutti gli altri esseri;

che compongono il mondo corporeo; perchè il corpo umano dovendo, giusta il proposito di Dio, contenere nel suo organismo tutte le forme tipiche di tutti i corpi, che sono sotto di esso, ed essere il compendio di tutta la creazione corporea, dovea essere formato l'ultimo, come il suo spirito fu creato dopo il corpo, che dovea informare ed avvivare.

« Il corpo organico dell'uomo, essendo il compendio di tutte le forme tipiche dei corpi contenuti nella macchina mondiale, non poteva esser formato che direttamente da Dio, perchè egli solo poteva riunire ed organare tutti i tipi degli esseri, che avea creato, in un sol composto, qual è il corpo dell'uomo, che dovea ancora esprimere l'ammirevole loro ordine ed armonia, talchè era il vero microcosmo, vale a dire il piccolo mondo; e perchè tale dovea essere, non fu prodotto come gli altri organici dalla terra, o dall'acqua, che dal loro seno li cacciarono fuori, perchè e l'acqua e la terra doveano anche contenersi come elementi nel corpo umano: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae:* e non disse: *Producat terra*, o *producant aquae hominem;* ma *formavit*, per indicare che era stato lavoro delle proprie mani, ed opera diretta della sua potenza divina.

« L'uomo per riguardo al suo corpo appartiene al mondo sensibile e materiale; ma perchè potesse appartenere allo spirituale ed intelligente era d'uopo che avesse un elemento spirituale, onde la sua esistenza potesse essere l'anello di congiunzione tra il mondo fisico e morale, e rappresentasse nell'esser suo tutta l'opera della creazione; della materiale per il suo corpo; della spirituale per la sua anima.

« La creazione dell'uomo indicò un gran mistero, e fu quello dell'Incarnazione del Verbo, la quale riunì il creato coll'increato, il temporaneo coll'eterno. L'umanità di Adamo non fu il prototipo della umanità, ma solamente la copia dell'umanità, che nel tempo dovea assumere il Verbo eterno, il quale nella sua umanità compendiò tutta la creazione degli esseri spirituali e corporei, ed unì tutto il creato ed il creabile al Creatore. La creazione dell'uomo racchiude grandi misteri ed alte maraviglie.

« Dio, che formò dalla materia il corpo, produsse per creazione l'anima di lui: *Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.* Quindi il solo spirito non è l'uomo, nè il solo corpo, giacchè incompleto è l'uno e l'altro: si rende essere completo e vera persona, per l'unione dello spirito col corpo: questa unione si effettuò per lo *inspiravit in faciem*

eius, e dopo questa ispirazione *factus est homo*. Dalle mani di Dio uscì perfetto il corpo nella sua specie, e perfetta uscì l'anima, *spiraculum vitae*, e dalla loro unione perfetta risultò la persona umana. Il corpo perfetto era il mezzo idoneo a svilupparsi la capacità dell'anima in tutto l'universo, e nella conoscenza degli esseri e dell'ordine dell'universo conoscere la potenza, la sapienza e la bontà del Creatore, ed averne così l'esperimento fuori di sè, di cui in sè avea la intuizione, e per la doppia cognizione doppiamente glorificarlo con la duplicità del suo essere.

« Dio nel creare l'uomo, segnò nel suo essere un doppio destino; uno temporaneo, l'altro eterno; l'uno come mezzo, l'altro come fine ultimo; per cui lo dotò di una doppia capacità di perfezionamento: una naturale per il destino naturale; l'altra soprannaturale per il destino sovrumano. Il perfezionamento consiste nello sviluppo delle potenze; ma le potenze non si sviluppano senza il rapporto degli oggetti delle stesse potenze; onde tanto più le potenze si sviluppano, quanto più partecipano dei loro naturali oggetti; e quanto più partecipano degli oggetti, tanto più si perfezionano: gli oggetti di sviluppo e di perfezionamento delle potenze umane furono relativi alla duplice capacità, che diede Dio all'uomo nella sua creazione, cioè naturali e soprannaturali; quelli però doveano servire di mezzi allo sviluppo e perfezionamento soprannaturale.

« L'uomo è un essere intelligente e libero: l'essenza dell'intelligenza è riposta nell'intendere: l'oggetto suo naturale è il vero: il suo sviluppo consiste nel conoscere la verità, e la sua perfezione nel partecipare della stessa verità: la natura della libera volontà consiste nel tendere ed unire: il suo oggetto naturale è il bene: lo sviluppo consiste nell'unirsi al bene, la sua perfezione nel possederlo. Da questo possesso risulta un piacere relativo all'esercizio delle stesse potenze: questo piacere è naturale come è naturale l'oggetto delle potenze; e l'uomo tanto più si perfeziona naturalmente, quanto è maggiore la partecipazione ed il possesso del vero e del bene naturale; ciò che forma il fine naturale dell'uomo. Ma questo fine non è l'ultimo: l'ultimo fine dell'uomo è sopra la natura, per il quale ebbe da Dio la capacità rispondente al destino soprannaturale: onde per la partecipazione del vero e del bene soprannaturale, lo sviluppo e la perfezione è soprannaturale, vera e reale, la quale appaga perfettamente la capacità dell'uomo, che è l'intento del Creatore. Questa partecipazione ebbe l'uomo nel suo primo nascere, avendogli Dio largito i doni e le grazie soprannaturali.

« Or siccome l' uomo uscì perfetto dalle mani di Dio, perciò ebbe sin dal primo istante della sua creazione facoltà perfette e sviluppate in ordine alla natura, per cui naturalmente conosceva gli esseri della stessa natura, la loro indole e proprietà, i loro attributi, le loro leggi e tendenze: conosceva l'ordine, con che erano fra essi disposti, e per questa conoscenza impose ad essi i nomi in rispondenza alla loro costituzione: *Adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia coeli et omnes bestias terrae;* e come primogenito della natura ebbe il dominio ed il padronato sopra di essi.

« Fu il primo uomo sin dal suo nascere dotato del dono soprannaturale della grazia attuale, la quale era per sè stessa sufficiente a poter l' uomo fare azioni perfette nell' ordine soprannaturale; le quali per la loro elevazione lo proporzionavano alla consecuzione della beatitudine. Fu anche adornato della grazia santificante ed abituale, per la quale era giusto, caro ed amico di Dio ed erede del regno dei cieli: ebbe la giustizia originale, le virtù infuse, tutti gli aiuti attuali, ed una perfetta subordinazione della parte inferiore alla superiore, della sensibilità alla ragione, per cui la immaginazione non ismodava, le passioni non ribellavano, nessuna infermità lo travagliava: in una parola tutto era in lui ordinato, tutto era in perfetto accordo ed armonia. In questo stato di felicità fu costituito il primo uomo, il quale poteva durare in questo stato se il voleva, finchè fosse stato translatato da questa vita temporale all'eterna; poichè quello stato era esente dalla morte, dai dolori e dalle pene. E così sarebbero stati i suoi discendenti.

« Ma al supremo dominio di Dio rispondeva il fondamentale dovere dell'uomo; poichè l'essere suo era la espressione vivente di dovere; giacchè l'essere lo avea da Dio, e se lo avea da Dio, a Dio lo doveva; perciò era dovere dell' uomo riconoscere ed attestare la sua dipendenza da Dio, ed era diritto di Dio lo esigere questa dipendenza, la quale dovea attestarsi con un atto di obbedienza al comando di lui: e questo comando, per altro facilissimo ad eseguirsi, fu dato da Dio al primo uomo, cioè la proibizione di mangiare del frutto dallo stesso Dio designato: *Ex omni ligno Paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.*

« Adamo intanto, abusando del libero arbitrio e delle grazie a lui concesse, peccò violando il divino comando. La superbia diede l' ini-

ziativa al suo peccato: *Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum.* Questa superbia ebbe fomento nella propria eccellenza, e per cagione determinante, l'attrattiva e la seduzione della moglie. La malizia però del suo peccato non fu totale e consumata in tutta la sua intensità ed estensione, giacchè il peccato di Eva fu più grave di quello di Adamo; poichè la prima a consentire fu Eva, ed essa poi sedusse Adamo a mangiare il frutto vietato. E perchè il peccato di Adamo non fu di consumata malizia, ma risentì di debolezza per la parte sensitiva e corporea; perciò ebbe da Dio usata misericordia: infatti lo stesso istante fu testimone e della sua caduta e della promessa del Riparatore.

« Che se Adamo si fosse mantenuto nell'innocenza, e la sola Eva avesse peccato, i posteri non vi sarebbero stati complicati, nè si sarebbe da essi ereditato il peccato, il quale trae la sua origine da Adamo, come capo e principio di tutta l'umanità, e si propaga per il mezzo della generazione, la quale sarebbe anche stata, se Adamo non avesse peccato: egli infatti ancor innocente suppose e dichiarò la generazione futura e la propagazione della specie, quando disse: *Propter hoc dimittet homo patrem suum et matrem suam, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* Adamo non avea padre da abbandonare: dicendo, dunque: *Relinquet homo patrem suum,* già suppone il figlio generato dal padre; ed ecco la generazione. Se dunque Adamo non avesse peccato, vi sarebbe stato il matrimonio, ed indi la generazione, la quale sarebbe stata innocente, non contaminata dalla concupiscenza, ma accompagnata dall'amore puro e casto; e questa generazione sarebbe stata la generazione eletta, perchè propagata secondo l'intento che ebbe Dio nel crear l'uomo, e nell'ordinare nell'esistenza dell'uomo la successione delle generazioni: *Crescite et multiplicamini,* confermandola con la sua benedizione: *Benedixit eis.* Essa forse non sarebbe stata così numerosa come fu dopo il peccato, essendo dato questo accrescimento di prole, come di dolori, alla donna in pena della sua prevaricazione: *Multiplicabo* (disse Dio ad Eva) *aerumnas tuas et conceptus tuos, et in dolore paries filios tuos.*

« Adamo peccando soffrì una profondissima alterazione in tutta l'economia del suo essere, e perdette quella perfezione che avea ricevuto da Dio, quando lo pose all'esistenza. Profonde tenebre avvilupparono la lucidezza e purità della sua intelligenza, il fomite della concupiscenza scosse ed investì la vivezza ed il vigore della sua volontà, perdette la grazia ed i doni soprannaturali, fu escluso dal cielo, e condannato ad una pena eterna. Il suo corpo perde

quell'armonia, che era il riflesso dell'armonia dell'universo, ed invece subentrò il disordine, cagione di dolori, di malattie, di affanni e di morte. I movimenti organici, che prima erano regolari ed ordinati, divennero torbidi e confusi, germi pessimi di furiose passioni e di trasmodamenti d' immaginazione: una lotta funesta e continua si spiegò fra l'imperare delle due sostanze, e l'uomo cadde nello stato della più deplorabile miseria. Tutto ciò fu effetto di un atto criminoso di volontà.

« Adamo fu il primo padre degli uomini, da cui tutti traggono origine, e tutti per la generazione sono tante repliche della sua natura; e come per la generazione si replica la natura e si propagano gli uomini, così per essa si replica e si contrae da tutti il peccato di origine, da cui nessuno va esente: *Nemo mundus a sorde, nec infans, cuius est vita unius diei super terram.*

« La propagazione del peccato originale è un fatto, di cui possiamo noi essere la prova, esaminando l'attuale economia della nostra natura; è però difficile il conoscere come succede questa propagazione: io procurerò per quanto posso di darne la spiegazione.

« E prima bisogna premettere alcuni dati, su dei quali devesi convenire: 1°, che nella esistenza dell' uomo devono distinguersi recisamente due momenti, cioè quello in cui l'uomo esiste in essere di individuo e non è ancor persona, ed il secondo, quando da individuo diviene persona di suo diritto: 2°, che l'anima di Adamo e quella degli altri uomini esce pura e senza macchia dalle mani di Dio: 3°, che il corpo di tutti gli uomini dopo il peccato non ha quello stato di armonia e di perfezione, come fu quello di Adamo innocente formato dallo stesso Dio: 4°, che l'anima contrae la macchia di origine posto che si unisce al corpo.

« Lo spirito umano è attività intelligente, il corpo è forza organica; dato il punto di unione dello spirito col corpo, il corpo colla sua forza modifica ed informa lo spirito, e lo spirito colla sua attività intelligente anima e vivifica il corpo: il primo atto dello spirito congiunto col corpo è di mettersi in possesso e pigliar proprietà dello stesso corpo, poichè con la sua attività penetrativa, adesiva e possessiva, prende, unisce a sè e si mette in possesso della forza corporea, e si costituisce individuo umano, principio e ragione degli atti così detti di uomo. Che lo spirito si metta in possesso e pigli proprietà del corpo, la espressione generale di tutti gli uomini lo attesta: ognuno infatti dice il *mio corpo:* il dire *mio* indica la proprietà, che lo spirito ha del suo corpo.

« L'istante in cui si uniscono lo spirito ed il corpo, e si unificano

l'attività dell'uno e la forza dell'altro, è il primo momento della reale esistenza dell'uomo individuo. Questo è il momento, in cui si contrae la macchia di origine. Lo spirito senza il corpo non sarebbe l'uomo: la condizione essenziale e primaria, che sviluppa l'attività intelligente in essere di anima umana, è la forza corporea, la quale per effetto della unione coll'attività intelligente diviene di proprietà della stessa attività intelligente, e facendola ella di sua proprietà, diviene individuo; talchè la forza corporea si unifica e diviene di pertinenza dello spirito; e come la forza corporea si unifica e diviene di pertinenza dello spirito, così divengono di sua pertinenza, e si unificano con esso le proprietà ed i caratteri della stessa forza.

« Or, nel presente stato, l'individuo umano non è perfettamente conforme all'ideale tipico della natura umana, quale da principio fu da Dio formata; perciò l'individuo umano non nasce a somiglianza del suo tipo originale, giacchè la natura della forza organica del corpo non è più l'espressione adequata di quella armonia tipica, quale da Dio fu formata a dover servire di condizione agevole ed idonea allo sviluppo empirico dello spirito e della sua capacità.

« Ora, nella natura della vita organica esiste il germe del disordine, prodotto dall'uomo primitivo per un atto libero umano, cioè procedente dallo spirito informato ed unificato alla stessa vita organica, per il qual atto si pose in decisa opposizione coll'intento del Creatore, espresso nella legge da esso data; per cui come si coinquinò il suo spirito, così si perturbò e disordinò il temperamento e la costituzione tipica del suo corpo; onde la vitalità della forza organica e la sua naturale funzione non hanno più l'armonia originaria ma fatta disordinata, confusa e tenebrosa; e perciò lo spirito non può, congiungendosi con essa, acquistare quell'empirismo ordinato lucido e conforme alla esigenza di sè, come doveva essere; e non può più svilupparsi e manifestarsi che oscuramente e confusamente.

« Ciò posto, l'uomo considerato come individuo deve nascere originalmente macchiato; poichè essendo egli generato dalla sostanzialità delle due forze, cioè della sostanza spirituale e materiale, contiene in sè ed esprime nella sua individuale unità la natura ed il carattere delle stesse sostanze, e le qualità delle loro forze; e perciò lo spirito che si empirizza e diviene anima umana per l'informazione della forza corporea, che a sè unisce e seco unifica, perciò stesso deve partecipare del disordine della forza corporea, che ha fatto di sua proprietà, per effetto della unione con essa. Questo disordine consid

ella forza organica del corpo è fisico, ma contiene in sè la in-
ione ed il vestigio della vitalizzazione criminosa della causa,
produsse per l'atto generativo; giacchè negli esseri organici
è il principio, tale è il fine; e siccome l'atto generativo non
nplicemente macchinale, ma volontario, e l'atto criminoso fu
tto dall'atto libero dell'arbitrio, il quale fu determinato dal-
vità libera dello spirito congiunta in unità di persona alla
corporea; perciò nel disordine della forza corporea avvi una
sizione oggettiva ad unirsi ed attaccarsi all'attività spirituale;
nell'attività spirituale avvi una disposizione soggettiva ad
a sè la forza corporea e con essa il suo disordine, e col disor-
nire e contrarre la macchia. La quale, essendo stata causata
volontà umana, cioè dalla attività spirituale unita alla forza
ea in unità di persona, si contrae per la generazione dall'atti-
irituale, tostochè da spirito semplice diviene anima umana,
dire nel momento in cui si congiunge alla forza corporea,
ssa e per essa si totalizza in unità ed identità d'individuo

uesta macchia però, che si contrae dallo spirito, divenuto
umana, nel primo momento della generazione dell'uomo indi-
non è ancora imputabile allo stesso individuo, perchè in questo
to non avvi che la congiunzione delle due sostanze, nè si sup-
sistere esercizio della sua individuale ed umana vitalità: ha
a macchia, che ha contratto per la unione, e perciò nasce
inato; ma poichè ancora non ha messo fuori l'atto individuale
ritornato in sè stesso, nè si è fatto di sua proprietà, così non
propria la macchia. Diviene però a lui imputabile, tostochè
no individuo diviene uomo persona, il che succede nel se-
momento della sua esistenza, cioè quando con la sua forza
uale, che per la prima volta prorompe in atto naturale e ne-
dalla intima essenza del suo essere, si ripiega e ritorna in
so, e rientra nel proprio atto, si prende, si possiede e si
in proprietà di sè stesso. E tale si prende e si possiede
stato generato, e quale è nel momento della unione delle due
e che lo compongono; il quale come rende di sua proprietà
essere e diviene perciò persona umana, così rende sua pro-
imputa a sè la macchia ed il disordine in cui è generato
rità in cui si trova avvolto. La distinzione di questi due
ti è importantissima, poichè distinguono l'uomo solamente
uo dall'uomo divenuto persona; giacchè altro è il momento
stanziale congiunzione dello spirito e del corpo in unità di

individuo, ed altro il momento in cui la forza mista delle due sostanze si sviluppa in atto, e ritorna sopra l'unità dell'individuo e con lo stesso atto si prende e si mette in proprietà di sè stesso e diviene di suo diritto. Questo ripiego e ritorno in sè succede naturalmente e necessariamente per la riflessione necessaria e per la legge di ripiegabilità, la quale non è che il primo uscire ed il primo atto di sviluppo della forza già macchiata nell'atto della unione delle due sostanze, il quale ritorna in sè stesso ed a sè stesso si ricongiunge.

« Questa macchia, non essendo l'effetto di un'azione personalmente riflessa e voluta dall'arbitrio, si dice macchia, peccato di origine, a differenza di quella che si contrae per un'azione decretata dalla intelligenza e volontà della libertà personale, come fu in Adamo e negli uomini adulti: questa macchia si propaga per la generazione, la quale non è che il mezzo delle repliche successive del primo uomo macchiato, ognuna delle quali è un uomo; e perciò ogni uomo nasce originalmente macchiato, e contrae il peccato di origine ».

Fin qui ne' *Trattati di Teologia*, stampati in Palermo l'anno 1862, pagina 181 e seguenti. Ma egli, il D'Acquisto, vi tornava sopra, e più di proposito, nel *Trattato* che restò inedito *de' Sacramenti*, e ampiamente e maestrevolmente lo svolgeva nel modo che segue.

« Dio avea formato il corpo dell'uomo di un organamento perfetto, rispondente al suo divino disegno; in esso compendiò e racchiuse le forme tipiche di tutti gli esseri del mondo, disposte ed ordinate con la medesima armonia, e con lo stesso congegno con cui sono disposti fra di essi in linea progressiva di perfezione, e secondo le relazioni ed i rapporti in cui sono fra di essi, dipendenti tutti e regolati da una suprema legge, che tutti sapientemente li governa, così che tutte le leggi specifiche di tutti gli esseri non sono che trasformazioni della stessa legge, derivanti dalla peculiare loro costituzione, per cui tutti obbediscono necessariamente alle stesse loro leggi, come esse leggi sono subordinate e dirette dall'impulso della legge suprema, che emana dal seno dell'essere assoluto. Tale era l'ordine e l'armonia in cui fu formato il corpo dell'uomo innocente, nel quale si riflettevano l'ordine e l'armonia del mondo. Essa fu l'ultima opera, che uscì dalle mani di Dio; quindi tutte le leggi degli organi peculiari dello stesso corpo, e le funzioni degli stessi organi, rispondenti alle forme tipiche degli esseri dell'universo, erano in perfetto accordo ed in perfetta armonia, dipendenti dall'impero della legge specifica dello stesso corpo organizzato; perciò non erano movimenti disordinati ed irregolari, ma tutti cospiravano

demente e naturalmente all'ordine. Il corpo dell'uomo com-
iva e rifletteva nel suo organamento l'ordine dell'universo.
le nella complicatissima varietà degli oggetti, che in esso esi-
nelle loro reciproche relazioni, nell'avvicendarsi delle loro
i e reazioni serba una costante e perpetua armonia ed uni-
tà; e così la serbava il corpo dell'uomo, che di tutti era il
endio ed il microcosmo, tal che non vi era opposizione, con-
o, ripugnanza tra l'uomo e gli esseri del mondo.
Questo corpo fu così sapientemente formato, perchè dovea es-
il mezzo di sviluppo e di empirismo dello spirito che vi si
unire, il quale dovea conoscere come in sè, così fuori di
tutte le creature dell'universo, il Creatore; e come in sè ne
l'arcano sentimento nell'intuizione di sè, così ne avea l'ap-
zione fuori di sè per lo sperimento degli esseri esistenti fuori
e così il rifletterlo doppiamente in sè, per sè e per il fuori
ed amarlo e glorificarlo in tutte le sue opere, ed in tal modo
re sempre più la sua capacità, la quale finalmente dovea per-
ente appagarsi nel possesso e nel godimento dello stesso Crea-
quale come era il principio primo del suo essere, ne era così
ultimo; questa era la sua destinazione. Ed affinchè la perfe-
della natura dell'uomo fosse piena, secondo il disegno di Dio,
nell'una quanto nell'altra sostanza di che si compone, gli fu
la giustizia originale, per la quale si stabiliva un perfetto
o ed una costante armonia fra le potenze, in modo che le
ri erano soggette alla ragione, e la ragione soggetta perfet-
te a Dio; oltre la grazia santificante, che lo rendea santo ed
nte ed accetto a Dio, e le grazie attuali, che erano necessarie
il bene ed evitare il male, affinchè la sua intelligenza ed il
ero arbitrio non avessero mancanza di lume e di forza, onde
ere la verità e aderire al bene. Nulla, in somma, da parte di
ancò alla perfezione della sua opera, che fu l'uomo uscito
nente dalle divine sue mani.
a di tutti questi beni, di tutti questi doni, di tutte queste
di tutto l'essere, a chi l'uomo era debitore, se non a Dio?
l'uomo entro la sua coscienza, e s'interroghi di buona fede:
n corpo; ma me lo formai io stesso? Ho un'anima; me l'ebbi
creata? Ho facoltà, che neanch'esse sono opera mia. Ma
sono stato io il fattore ed il creatore di me stesso; dunque
no dati, quando io ancora non era: e da chi, se non da
iò che si dice di me, si dica di ogni uomo, si dica di Adamo,
primo uomo. Or se egli ebbe da Dio l'essere, egli dunque

lo dovea a Dio; per cui l'essere, i doni, le grazie, e tutto quanto egli avea ricevuto di bene, non erano che vive ed animate espressioni di dovere; dovere che si fondava nella sua natura; anzi la stessa sua natura importava e diceva dovere, o meglio, era il dovere vivente e personificato verso il suo Creatore. E questo dovere era così importante, che l'uomo non poteva dispensarsene, nè Dio poteva esentarnelo. Non poteva l'uomo dispensarsene, perchè essendo l'esser suo il vivo ed animato dovere, per dispensarsene avrebbe dovuto dispensarsi e ricusare la propria natura: ciò che importerebbe ridursi al nulla per propria volontà; e poichè questo è impossibile, così è impossibile dispensarsi da questo fondamentale dovere. Non poteva Dio esentarnelo, perchè dispensandolo dal dovere, che era la stessa natura umana, avrebbe dovuto esentarlo dall'esistenza, dalla stessa natura che gli aveva dato, cioè sottrarre la sua azione, della quale l'uomo era il termine ed il prodotto: e sottratta l'azione, l'uomo si sarebbe ridotto al nulla, da cui per l'atto creativo era stato tratto. Dunque il dovere di conoscere Dio, di amarlo, di obbedire alla sua volontà, ed uniformarvisi perfettamente, era dovere essenziale e fondamentale, e Dio avea il dritto supremo ed assoluto di esigerne l'adempimento. Questo adempimento aveva due fini: uno era doveroso per natura, l'altro meritorio per grazia: doveroso l'uno, perchè era obbligo assoluto dell'uomo in rispondenza del dritto assoluto di Dio; meritorio l'altro, perchè, per l'atto libero dell'adempimento, facea suo ciò che suo non era, ma era dato da Dio, cioè il fine ultimo dell'essere, che era il possesso ed il godimento dello stesso Dio.

« Se l'uomo avesse continuato nella sua originale perfezione, adempiendo l'essenziale suo dovere, egli esente da'dolori e dalla morte, sarebbe rimasto indistruttibile, e trascorso un certo tempo da Dio determinato, sarebbe accaduto ciò che dovrà accadere nella resurrezione dei corpi nel giorno del finale giudizio; cioè, il corpo materiale si sarebbe tramutato in corpo spirituale per effetto del dono della indistruttibilità e della inesterminabilità, in cui Dio l'avea creato: *Creavit Deus hominem inexterminabilem* (*Sap.* II, 25), e sarebbe stato traslocato nella sede della beatitudine.

« L'adempimento di questo dovere era stato da Dio attaccato ad un semplice e facilissimo comando, cioè, che Adamo si fosse astenuto dal mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male: *Ex omni ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas* (*Gen.* II, 17); cioè, astenendosi da gustare quel frutto ed obbedendo al divino comando, sarebbe

tato confermato nel bene che avea ricevuto; mangiandone però e iolando il divino comando, sarebbe incorso nei mali minacciati alla rasgressione: *In quacumque enim die comederis ex eo, morte norieris.* Relativamente al senso del gusto fu dato ad Adamo il conando, perchè dell'uso di questo senso egli avea bisogno per manenere e conservare le forze e le funzioni del corpo, cioè del microosmo, essendo questo senso il più diretto al servizio del corpo, mentre l'esercizio degli altri sensi è più prossimamente diretto allo viluppo dell'anima. Adamo però peccò.

« Il peccato di Adamo s'iniziò dall'invidia del demonio; la sugestione passò dal serpente ad Eva, ossa e carne di Adamo; da Eva revaricata passò e si consumò la trasgressione in Adamo; ed ecco peccato dell'uno e dell'altra. La trasgressione del comando diino e la opposizione al volere di Dio, si effettuarono coll'atto delle ue sostanze, del corpo, cioè, e dell'anima, mangiando il frutto vieato, e però la pena meritata dal peccato s'infligge all'anima ed al orpo, ed al legame che li stringe. Il corpo perdè quell'armonia di rganamento in cui era stato formato; l'anima, quella purezza in ui era stata creata; perdè la giustizia originale, l'innocenza e la antità; ed il legame divenne il cardine della contrarietà e della otta tra l'una e l'altra sostanza, ed il funesto germe della conupiscenza; onde il corpo di Adamo peccatore, degradato, non fu iù conforme alla volontà di Dio; e così l'anima ed il loro legame ostanziale: e non essendo più conformi, furono perciò stesso in oposizione con la stessa volontà divina; opposizione inerente al corpo, ll'anima ed al loro legame, perchè il peccato fu commesso da utta la persona umana. Disarmonizzato per tal modo il corpo, deormata l'anima, degradato il loro legame, le conseguenze doveano ssere quali in effetto furono; tenebre ed ignoranza nell'intelligenza, ebolezza e languore nella volontà, stemperamento e disordine nel oro legame. Queste tenebre e questa ignoranza nell'intelligenza, la ebolezza e il languore nella volontà, e lo stemperamento e il disrdine nel legame, ebbero una doppia cagione, cioè l'atto libero ella volontà di Adamo in opposizione alla volontà di Dio, e la priazione della giustizia originale, conseguenza dell'atto criminoso. La olontà di Dio perfettissima produsse l'uomo perfetto; l'atto della olontà di Adamo, in opposizione alla volontà di Dio, rese imperettissimo e degradato tutto l'essere suo. Il corpo, che era il mezzo ucido, chiaro e terso, a traverso del quale lo spirito vedeva chiaente e nitidamente la natura e l'indole delle cose, e per esso uillamente reagiva sopra di esse, come esse armonicamente lo

modificavano (perchè essendo conformi l'ordine e l'armonia del
all'ordine ed armonia del mondo, agivano e reagivano fra d
conformemente ed armonicamente); il corpo, dico, restò priv
l'ordine e dell'armonia primitiva; sconcertata l'armonia del
accadde una disformità ed una contrarietà coll'ordine dell'un
onde lo spirito, per il corpo degradato, non può più conosc
confusamente ed oscuramente la natura delle cose, ed in cons
la verità.

« La forza corporea disordinata, torbida e confusa, agen
lo spirito, produsse in esso modificazioni ed impulsi egu
disordinati, torbidi e confusi; e quindi lo spirito restando
dalla prevalenza di tali impulsi e modificazioni, era trasci
cose sensibili, a cui aderiva, restando avverso a Dio ulti
che riponeva invece nelle creature; e il risultato di questo s
nell'economia umana è il fomite della concupiscenza, la q
è che un movimento inordinato, spasmodico e torbido dell
corporea, informata dall'attività intelligente dello spirito. I
concupiscenza domina l'alito velenoso del demonio, che la t
in diverse guise, e di essa si serve per condurre l'uomo
dizione. Questo dominio lo acquistò quando per Eva seduss
istigandoli a disobbedire a Dio; e poichè essi prestarono ob
al demonio, per quest'atto di obbedienza prestato a lui, sp
il suo patronato sopra di essi e sopra tutte le loro facolt
gine della concupiscenza non è propriamente nello spirit
perchè dalle mani di Dio esce l'attività intelligente pura
la sua radice nel disordine dell'armonia organica del corp
ciò è che i moti della concupiscenza sono disordinati. Inf
movimento della concupiscenza, considerato in sè stesso,
siste che in una estuazione torbida, tumultuosa e confusa, c
in isconcerto tutta la vitalità corporea; onde offusca l'int
e trascina con impeto la volontà ad un sentimento di gros
sensibile soddisfazione; per cui l'uomo trasportato da qu
peto materiale tende alla creatura, come oggetto di suo r
ultimo suo fine, allontanandosi dal suo Creatore, sua vera e
meta. La concupiscenza adunque importa disordine, disarmo
fusione, perchè trae la sua origine da una causa disordin
armonica e confusa.

« Differisce essa essenzialmente dall'amore puro, il qu
ressa più lo spirito che il corpo. Ciò si scorge in certo n
l'amore paterno e materno, il quale non ha nulla di tor
perturbato, ma è tranquillo e calmo, perchè nasce dall'ori

corpo; e più ancora nell'amore verso Dio, il quale, puro,
asto, inebria l'anima, e spande anche nel corpo un tran-
o piacere, che invigorisce e sublima la forza vitale del-
no vivente.

oncupiscenza adunque è un fenomeno misto, il quale ri-
movimento corporeo disordinato e dal sentimento dello
quale è passivo in riguardo alla forza prevalente del corpo:
lo spirito anche divenire attivo, consentendo allo stesso
o, o pure opponendovisi; è però sempre certo che lo spi-
e nella concupiscenza una modificazione disordinata, che
e si consuma nello stesso spirito, sia che per un atto li-
enta, oppure dissenta.

oncupiscenza per la parte del corpo è anche un fenomeno
costituzione del corpo umano nello stato di degradazione
idusse il peccato, contiene in sè una duplice vitalità, cioè
tipica primigenia, e la vitalità viziata sopraggiunta per
he la produsse peccando: l'effetto diretto di questa du-
ità è la concupiscenza, la quale nella sua essenza esprime
causa che la fa esistere.

ausa della vitalità tipica primigenia fu prodotta da Dio
rmò il corpo dell'uomo; la vitalità viziata e sopraggiunta
, ebbe origine dal peccato dell'uomo, e trasse il veleno
dell'albero vietato: *De ligno autem scientiae boni et
omedas;* il quale essendo il simbolo delle due vitalità,
si fosse astenuto dal mangiarlo, egli sarebbe rimasto nel
tipica primigenia vitalità; mangiandone invece, incorse
Così nel fatto unico della concupiscenza si combina e si
bene ed il male, introducendosi nella vitalità tipica pri-
vitalità guasta e corrotta: la vitalità tipica primigenia
ultato l'ordinato appagamento della natura, e per pro-
picità del corpo umano; la vitalità sopraggiunta, altera
i quell'appagamento e vizia la tipicità dello stesso corpo

ntemperamento adunque delle due vitalità produce il fe-
isto della concupiscenza, la quale determina ed accom-
to della generazione: dalla parte della vitalità tipica pri-
ha l'appagamento ordinato risultante dalla funzione degli
la stessa tipicità primigenia; dalla parte della vitalità
raggiunta, all'appagamento ordinato si mesce il vizio e
tà, onde diviene disordinato, torbido, mordace, più o meno
maggiore, o minore prevalenza della vitalità viziosa. Che

se nel fenomeno della concupiscenza dominasse il solo elemento d
ordinato, la concupiscenza sarebbe decisamente dolorosa, afflit
e un vero tormento, nè l'atto generativo darebbe in risultat
corpo umano, la cui tipicità si ha dalla vitalità primigenia del co
primamente da Dio formato. Perciò il corpo dell'uomo prodotto
l'atto generativo ha la tipicità della natura umana per la vit
tipica primigenia, e per la vitalità mortifera sopraggiunta l
radice ed il germe del disordine e della corruzione.

« Segue da ciò, che la concupiscenza, se possiamo qui chian
così, è buona per la parte della vitalità tipica primigenia, che
causa della tipicità della natura del corpo umano; per quest
guardo è buona e necessaria al fine del matrimonio; ma in q
senso non è la concupiscenza prodotta dal peccato; è però c
per la parte della vitalità disordinata, che vi si mesce, cioè
effetto del peccato; è peraltro permessa riguardo al fine buono
generazione ed alla tipica vitalità, alla quale riesce nell'atto
rativo; ma essa non lascia di produrre il suo morboso effett
corpo generato.

« La privazione della giustizia originale è l'altra cagione di
i mali da cui fu avvolto Adamo dopo il peccato. Adamo, crea
Dio perfetto in tutto il suo essere, fu anche dotato della giu
originale, la quale era un dono gratuito di Dio, per cui
la economia della persona di Adamo si conservava nello st
perfetto ordine e di perfetta armonia, le potenze corporee d
denti e subordinate alle facoltà superiori dello spirito; quest
ragione; la ragione perfettamente soggetta a Dio, in mod
tutte le funzioni erano in perfetto accordo; ed il risultato e
pace, la calma e la tranquillità della sua vita. Violato che
Adamo il comando di Dio, e postosi in opposizione con la d
volontà, la giustizia originale gli fu tolta, non potendo coes
peccato e grazia: quindi lo sconcerto ed il disordine della n
di Adamo furono profondi: mancò la giustizia originale, e q
la forza superiore, che conservava l'ordine e l'armonia dell
tenze e delle loro funzioni, e subentrò il disordine, il disaccord
confusione, prodotti dal peccato. E così la natura di Adamo, cl
perfetta in tutti i suoi elementi, si sconcertò in tutto il suo e
e nelle sue naturali funzioni, tanto conservatrici che riprodu

« Infatti la generazione comincia dalla concupiscenza, cioè, d
funzione umana disordinata e corrotta, perchè nascente dal
stituzione umana degenerata per il peccato. L'atto generativ
è una funzione semplicemente meccanica e macchinale, è be

nplesso, in cui interviene la forza corporea e l'attività in-
te, ottenebrata dal disordine originario della stessa forza
, la quale modifica, informa ed investe l'attività intelligente
irito, per cui l'atto non è più ordinato e conforme all'intento
quando dopo di aver creato Adamo ed Eva, e dopo averli
ti, disse: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram*
28); onde l'atto generativo sarebbe stato ordinato per
ia originaria del corpo, per la purezza dello spirito e per
tà e la perfezione del legame sostanziale dell'anima e del
perciò di tutto l'uomo. E quantunque l'elemento principale
rza corporea e macchinale, pure il corpo essendo vivificato
zato dallo spirito, l'atto generativo partecipa della natura
ıdole delle due sostanze, e ne risulta un unico atto umano;
'etto diretto è il corpo vivo della prole, la quale deve somi-
lla sua causa, non essendo la generazione che l'origine di
te da un altro vivente in somiglianza di natura. Ed essendo
n istato di disordine e di disformità dalla natura primitiva
ıo, come da Dio era stata costituita, e perciò disforme e
a alla sua volontà che avea determinato l'atto generativo
rmità ed in consonanza alla integrità della natura umana,
in conformità al suo volere; deve perciò produrre un effetto
nte disforme e dalla integrità della natura e dalla volontà
perciò l'uomo prodotto da questo atto nasce macchiato e
ato, come la sua causa, ed avverso alla volontà divina, e
olla macchia di origine e degradato nella sua natura.

formò l'uomo perfetto in tutta l'economia del suo essere:
ɔili la legge della propagazione della specie perfetta, per-
istente in un essere perfetto. La perfezione dell'uomo fu
to dell'atto della divina volontà; e la volontà espressa di
a propagazione perfetta. *Crescite et multiplicamini,* disse
uomo perfetto. Questa espressa volontà determinò la legge,
fu dipendente da un fatto reale, cioè, dalla formazione del-
perfetto, il quale era il principio in cui sussisteva la legge,
ione della applicazione della legge, e del progresso succes-
'applicazione della stessa legge; per cui i prodotti del prin-
lla legge doveano avere la stessa natura e la stessa per-
del principio. Intanto il principio, cioè, Adamo per un atto
ella sua volontà disordinò e deformò la sua natura, e ciò
'atto libero fu generato da tutta la natura dell'essere di
e a quel modo che si disordinò e deformò la natura, si de-
ıo egualmente tutte le funzioni degli organi componenti la

stessa natura, e così si disordinò e si deformò la legge della generazione. Disordinata, e deformata la legge esistente nel principio generante, si disordinarono e si deformarono i prodotti dello stesso principio; e poichè la legge continua, come continua la successione delle generazioni degli uomini, così ricevono questi la disformità ed il disordine del principio, cioè la macchia originale; perciò: *Nemo mundus a sorde.*

« Però come può il peccato di Adamo propagarsi in tutti i suoi posteri, essendo la personalità di Adamo distinta da quella dei suoi discendenti? È legge costante di natura che domina in tutto il regno degli esseri organizzati, che il fine è lo stesso in natura che il principio. L'essere organizzato, che è il principio, in virtù della sua intrinseca forza fisica, comincia mano mano a svilupparsi e progredire nel suo sviluppo e nelle evoluzioni della propria vitalità finchè arriva alla meta, che è il termine ed il compimento dello stesso sviluppo, e della evoluzione della capacità del naturale impulso della vitalità del principio. Questa meta di sviluppo costituisce la formazione del prodotto, il quale prodotto riassume in sè il principio della vitalità e della capacità dello sviluppo della forza del principio da cui è prodotto. Questo prodotto, che è stato elaborato e formato dallo sviluppo della forza del principio, è fine dello stesso principio e del suo sviluppo, e contiene in sè la vitalità del principio, ed è quindi principio di un altro fine; di maniera che il fine non è che lo stesso principio, con la sola differenza, che il principio è primo per rispetto al fine che è dopo, e fra di essi tramezza lo sviluppo della vitalità del principio, di cui è un'identica replica, ed è lo stesso principio replicato nel fine per lo sviluppo dello stesso principio; onde è che il fine è connesso col principio per la forza dello stesso principio, la quale esce dal suo seno per la formazione del suo fine. La natura dunque del fine è la stessa cosa che il principio, colla sola differenza dello sviluppo e della evoluzione del principio, per cui produce il fine, che è anch'esso principio di un altro fine: ma lo sviluppo del principio è l'alterazione della capacità della forza dello stesso principio, per la quale esso genera il fine; quindi diviene principio di un altro fine; talchè i due estremi sono identici nella natura, e l'intermedio è lo sviluppo che connette il principio col fine da esso generato; perciò il fine divenendo principio, ha in sè la capacità di sviluppo che ebbe il suo principio, di cui esso fu fine.

« Questa legge è costante e generale, perchè è legge di natura che domina tutti gli esseri organizzati. Il grano di frumento, che si ha attualmente, è lo stesso di quello che fu la prima volta es-

stente, ed ha in sè la stessa capacità di sviluppo di quello. L'ani-
male che vedete qui presente, è lo stesso di quello che fu prima-
mente da Dio prodotto. Voi, che siete attualmente esistente, siete lo
stesso del primo uomo: il grano del frumento, l'animale e voi siete
ini di principii, repliche contenute in essi. E così lo sono tutti quelli
he furono, che sono e che saranno appresso, i quali tutti rappre-
entano il primo principio, il primo essere della specie, a cui appar-
engono; sono repliche identiche dello stesso, sono con esso la stessa
osa. Così, io sono lo stesso che Adamo, e tutti quelli che siamo, che
aranno e che furono prima di noi, siamo tutti il primo principio,
primo uomo, siamo tutti Adamo.

« Infatti, se togliete lo sviluppo, cioè l'atto generativo, che si
rappone tra i principii ed i fini, i principii si riducono e sono la stessa
osa del principio primo, come tutti gli atti generativi sono lo stesso
tto ripetuto del primo principio, cioè di Adamo. Or se tutti siamo
damo, peccando Adamo, noi tutti peccammo in Adamo. Onde pro-
ndissima e verissima è la sentenza di San Paolo, quando scrisse,
he *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et
r peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit,
quo omnes peccaverunt.* (*Rom.* V, 12.) È un fatto che la morte,
fetto del peccato, si propaga in tutti gli uomini, perchè tutti mo-
amo, ed è un fatto la propagazione del peccato, causa della morte.
peccato fu commesso da Adamo, e per Adamo entrò nel mondo,
oè negli uomini, che vivono nel mondo; e per il peccato entrò la
orte, e da Adamo passò la morte in tutti gli uomini; ed il mezzo
questo passaggio da un uomo ad un altro si effettua per lo svi-
ppo e l'evoluzione della forza del principio che produce il fine,
e è la replica dello stesso principio, cioè un uomo da un altro
mo, e tutti gli uomini dal principio primo, che è Adamo, i quali,
rchè sono lo stesso principio, lo stesso Adamo, però in lui *omnes
ccaverunt.* (*Ibid.*)

« Se io fossi Adamo, non potrebbe dubitarsi, essere io prevari-
tore, ed essere macchiato nell'anima e degradato nel corpo. Or
non sono che Adamo, cioè, io sono il fine del principio, ed il fine
stesso che il principio. Nè importa che da Adamo sino a me vi
stata una lunghissima serie di principii e di fini, e di atti evo-
tivi, perchè l'atto evolutivo è lo stesso in tutta la serie, il quale
per prodotto lo stesso fine; o che vale lo stesso, il principio per
sviluppo della sua forza si riproduce e si rinnova nel fine: io
ne pecco in Adamo, perchè sono lo stesso Adamo.

Ma se io sono Adamo, il peccato dunque in cui nasco, è lo stesso

che il peccato di Adamo! Ecco. Peccò Adamo ed io pecco in Adamo: la differenza del mio peccato da quello di Adamo è riposta in ciò, che il peccato di Adamo fu attuale, commesso per un atto personale del suo libero arbitrio; invece il mio è originale, perchè contratto da me nella mia generazione: il peccato di Adamo fu commesso da Adamo costituito già persona umana; il mio non è prodotto dalla mia volontà personale, perchè, quando lo contrassi, la mia volontà non era umana e personale, era bensì attività intelligente, e divenne volontà umana nel punto in cui si unì al corpo, e divenendo anima umana, così divenne volontà umana. Quindi sebbene il corpo mio sia lo stesso di quello di Adamo, avvi però fra me ed Adamo la differenza di principio e di fine, fra i quali tramezza lo sviluppo del principio, il cui prodotto è il fine simile al principio: onde agendo il principio per produrre il fine, agisce colla sua propria natura, e come il fine non si produce da sè stesso, ma è prodotto dal principio, perciò il peccato del principio non è commesso dal fine, ma si contrae dal fine per causa del principio. Io dunque come fine porto la macchia del principio, non però l'atto, col quale il principio la impresse in sè e la comunicò a me: egli fu la causa della macchia, che da esso contratta per un atto libero e personale, viziò il suo essere, ed il vizio si consumò in lui: ma viziato l'essere, esso lo trasfuse in me per effetto dello sviluppo della sua vitalità, di cui son io il fine ed il prodotto; perciò in me è macchia partecipata, come mi è partecipata la natura. La macchia interessò e corruppe tutto l'essere, cioè, l'anima ed il corpo, perchè l'atto della trasgressione fu prodotto da tutto l'uomo, cioè dall'anima e dal corpo. Quando dunque divenne principio di generazione, l'atto del suo sviluppo, come principio, trasse origine dall'anima e dal corpo, e perciò il prodotto dell'atto essendo simile al principio, fu interessato nell'anima e nel corpo: onde se io divenissi principio per l'atto di sviluppo, comunicherei la mia macchia ad un altro fine; e così necessariamente nella serie delle generazioni, e perciò: *Nemo mundus a sorde, nec infans quidem, cuius est unius diei vita super terram.* (Job, XI.)

« E sebbene il principio per l'atto generativo non produca l'anima del suo fine, la quale è creata direttamente da Dio a far parte della persona umana; pure il corpo è un elemento essenziale, che unito all'anima la modifica e la informa della sua costituzione e natura. Ora è noto che quantunque Adamo fosse stato giustificato per la grazia e cancellata dall'anima di lui la macchia del suo peccato attuale, pure in pena del peccato il suo corpo restò disordina

l'anima debilitata nelle sue potenze, perciò sebbene sia stato tolto peccato, restò tuttavia nell'anima una disposizione, che prima non ea, originata dalla malignità del commesso peccato, quantunque stato rimesso; come restò nel corpo il disordine in opposizione stato d'ordine e di perfezione in cui era stato creato.

Lo spirito che si unisce al corpo, è creato da Dio nello stato naturale in essere di puro spirito senza comunicazione di gra- il quale spirito col corpo deve costituire la totalità ed unità a persona umana, e per questa unione da puro spirito diviene na umana, in quanto riceve la modificazione e l'informazione corpo, la quale con esso si identifica e s'incarna, e perciò ri- un nuovo modo di sussistere ed un empirismo che prima non . Avvi un'altra ragione, che entra come elemento nel fatto della agazione della macchia originale: cioè, che quantunque il corpo discendente di Adamo fosse lo stesso nella natura del corpo, il corpo di Adamo, lo spirito però di Adamo non è lo stesso di lo del suo discendente; intanto questi contrae la macchia di ine, perchè quantunque diversi gli spiriti, pure lo spirito del di Adamo, per la identità del corpo macchiato e corrotto, con- gendosi col corpo, nello stesso momento è viziato dalla macchia.

La legge della propagazione del genere umano fu da Dio sta- a per tutta l'umanità che dovea popolare la terra: *Crescite et tiplicamini, et replete terram* (*Gen.* I, 28): la quale per l'ele- to corporeo era unica ed identica, come fu detto, sebbene di- fossero gli spiriti: ma come l'umanità consta di anima e di o, questa legge non era come la legge della generazione de've- bili, nei quali il principio genera un fine consistente in un solo ento, onde la vitalità della prima pianta passa successivamente ndividuo ad individuo in una serie sempre continua: la gene- ne degli uomini era dipendente da un'altra legge relativa alla ra del principio generante, come fu da Dio formato; e siccome tto era il corpo, perfetta l'anima e perfetto il legame sostan- che l'univa, così perfetta era la legge della generazione, la Dio avea connaturato nella persona di Adamo, perchè gover- la successione continua delle generazioni: questa legge si ri- alle due sostanze, perchè l'una e l'altra influivano nella pro- ne dello stesso atto generativo.

Infatti Dio formò il corpo di Adamo perfetto, e perfettamente ndente al suo divino disegno ed alla sua volontà; creò l'anima, ovea unirsi al corpo, anche perfetta, e perfettamente conforme tento della sua volontà, ed unì per un atto di sua volontà

queste due sostanze in unità di persona umana, e stabilì secondo il suo beneplacito la legge della propagazione dell'umana specie.

« Formando gli organi atti alla generazione quando disse: *Crescite et multiplicamini* (*Gen.* I, 28), questa legge riguardava la propagazione e la moltiplicazione degli uomini: doveano i corpi e le anime avere quella perfezione nella quale Dio li avea creati, e perfetto, come lo stabilì, dovea essere il legame che li univa, in cui avea la radice la legge della generazione, la quale dovea essere anche conforme al volere divino, come primamente l'avea Dio stabilita, e da essa doveano essere prodotti uomini perfetti.

« La formazione del corpo di Adamo perfetto nella sua organizzazione, giusta l'atto della volontà di Dio, fu un fatto espressivo della volontà stessa formatrice; la creazione dello spirito puro fu un secondo fatto conforme all'atto della stessa volontà creatrice, e manifestante lo stesso atto; la congiunzione dell'anima col corpo fu il terzo fatto, anche conforme all'atto unitivo della medesima volontà; il quarto fatto fu la legge della propagazione della specie, derivante dal fatto della congiunzione delle due sostanze, conforme pure alla medesima volontà espressa nelle parole: *Crescite et multiplicamini*, con le quali Dio concesse all'uomo il dono della fecondità. Questi quattro atti della volontà di Dio si congiunsero nell'unità della persona di Adamo formato perfetto: *Formavit Deus hominem rectum a principio. Inveni quod fecerit Deus hominem rectum* (*Eccles.* VII, 30), e lo costituì capo e rappresentante di tutta la specie umana: quindi la sua esistenza fu l'espressa manifestazione della divina volontà, la quale non fu limitata al solo Adamo, ma si estese a tutti i suoi discendenti. Tale fu il disegno e l'intento di Dio.

« La sostanza dell'essere di Adamo e la sua costituzione non appartenevano a lui, ma eran di Dio, perchè opera di Dio e suo effetto; perchè Adamo prima di essere, era niente. Dio intanto affidò ad Adamo la perfezione del suo essere che gli avea dato, e del quale dovea usare giusta la volontà dello stesso Dio: conservando la perfezione dell'essere, avrebbe conservato la perfezione della legge di sviluppo, ed anche del fine dello sviluppo, come principio perfetto: sotto l'attuazione della legge perfetta sarebbe stato anche perfetto il prodotto dello sviluppo; e perciò innocente e giusto Adamo, innocenti e giusti sarebbero stati tutti i suoi discendenti.

« Ma Adamo sedotto da Eva, porzione del suo essere, e questa sedotta dal demonio, consentirono alla seduzione, e prestarono pertanto a lui obbedienza, ponendosi in opposizione con tutti gli atti della volontà di Dio, compendiati e riuniti nell'esistenza della per-

sona dello stesso Adamo, ed applicabili a tutta l'umana stirpe: quindi il corpo, l'anima, il loro legame e la legge della propagazione, essendo in opposizione con la volontà di Dio, dovette per ciò stesso Adamo sentire gli effetti di questa opposizione nell'anima, nel corpo e nel loro sostanziale legame; e perciò, degradato che fu e macchiato tutto l'uomo, si degradò e si macchiò la legge della propagazione: degradata e disordinata l'organizzazione del corpo, degradata e macchiata la natura dell'anima, ed il loro nesso reciproco per volontà dell'uomo, si degradò e si macchiò la legge della propagazione sussistente nell'uomo, nella quale si compendiano la contrarietà e l'opposizione di tutti gli atti fatti disformi dalla volontà di Dio, e vi regna la volontà dell'uomo, e per la volontà dell'uomo, il volere del demonio. Onde l'uomo che è generato sotto l'impero di questa legge degradata e macchiata, deve nascere degradato e macchiato dal peccato originale, vale a dire, in opposizione alla volontà di Dio; e perciò figlio dell'ira e nemico dello stesso Dio; poichè essendo l'atto sostanziale unico nella sua personalità, e generato da un altro atto sostanziale ed identico, qual è l'atto del principio generante, tale deve essere il prodotto, identico allo stesso principio; e come macchiato è il principio, così macchiata è la legge del suo sviluppo, cioè la generazione, da cui trae origine il prodotto, e per conseguenza macchiato lo stesso prodotto.

« Questo disordine e questa macchia considerati esclusivamente nel corpo sono cosa fisica; ma vi si contiene la vitalizzazione che la prima volta diede Adamo al prodotto dell'atto generativo, che si è trasfuso di generazione in generazione, e che continuerà fino alla produzione dell'ultimo dei viventi. Se poi si considerano congiuntamente allo spirito, col quale s'incarnano per effetto dell'unione sostanziale con lo stesso corpo, sono cosa morale; poichè, quantunque il disordine fosse fisico, considerato nel corpo, lo spirito però, che è creato ad informarlo, per le sue potenze ha l'attitudine a contrar la macchia e la vitalizzazione criminosa della causa che lo produsse, come ha la disposizione ad unirsi al corpo disordinato, e per il corpo a partecipare dell'atto libero dell'arbitrio di Adamo. E perciò il disordine del corpo contiene in sè ed esprime la volontà di Adamo, che lo produsse in opposizione e contro la volontà di Dio; la quale opposizione e contrarietà, si raddoppiano per l'atto della congiunzione dello spirito col corpo disordinato. Perciò nel disordine del corpo, il quale devesi unire all'attività intelligente, esiste la disposizione e l'occasione contraria alla volontà di Dio; come per la legge dell'unione avvi nella forza intelligente dello spirito l'attitudine

soggettiva a congiungersi col corpo macchiato, e per esso macchiarsi; poichè come per l'unione col corpo lo spirito puro diviene empirico e riceve il carattere e la qualità d'anima umana che prima non aveva; così con la qualità nuova riceve in sè ed ammette la macchia del peccato, che forma la sua empiricità macchiata e criminosa.

« Per lo sviluppo ed intendimento di questo profondo arcano, fa d'uopo premettere alcuni dati reali, cioè la realtà del corpo umano e la realtà dello spirito, che si unisce al corpo in unità di persona umana. Il corpo è l'aggregato di un'infinità di organi connessi e coordinati fra di essi, i quali nella rispettiva loro subordinazione cospirano all'unità, d'onde risulta un composto perfettamente armonico. Questo corpo ha la sua vitalità: questa vitalità non è una cosa inerte, ma un fatto vivo ed attuoso: essa nella sua attualità contiene la viva attualità della causa che la produsse, e la viva attualità che la disordinò: questa vitalità, cominciando dalla prima causa viva, cioè da Adamo, si propaga, si comunica e si rinnova in tutte le cause successive, in una progressione continua; perciò la vitalità del corpo di ogni uomo essendo la stessa vitalità di Adamo, essa contiene la vitalità dello stesso Adamo, e la volontà di lui in opposizione alla volontà di Dio.

« Lo spirito umano non è che attività intelligente semplicissima: questa attività non è separata e distinta dall'intelligenza, ma unificata ed identificata con essa; e siccome l'attività semplice è principio radicale di agire, penetrata dall'intelligenza, si conosce e si sa indipendente nel suo agire ed esente da qualunque necessità. Questa indipendenza ed esenzione è di necessità essenziale allo spirito, come essenziale è l'attività all'intelligenza, dalla consustanzialità delle quali risulta l'indipendenza. Questa indipendenza di agire costituisce la libertà elementare, la quale è un attributo ed un potere connaturale allo spirito, indipendentemente dall'unione col corpo; perciò è di somma importanza per questa materia notare la differenza tra la libertà elementare ed il libero arbitrio, il quale in essa ha la sua radice ed efficacia, quantunque non ne abbia la originalità e la forma. Questa libertà dunque esiste nello spirito, ed il negarsi o mettersi in dubbio, sarebbe lo stesso che negare e dubitare della essenza dello stesso spirito.

« Questa libertà però non è umana e personale, ma è un elemento che concorre con gli altri elementi, cioè con l'intelligenza, con l'attività e con la forza della sostanza del corpo, alla generazione dell'Io umano, cioè dell'uomo, la cui natura complessamente li contiene e li esprime; onde la libertà elementare, non essendo per-

sonale ed umana, perchè esiste essenzialmente nello spirito prima della nascita dell'uomo, è indipendente dall'uomo stesso; e però principio sostanzialmente vivo, perchè nasce dalle viscere dell'attività intelligente; ed un elemento della natura dell'uomo, onde l'uomo nasce essenzialmente libero: per cui non sono gli atti liberi personali della volontà dell'uomo, che costituiscono la libertà elementare; ma perchè essa esiste nello spirito, perciò sono possibili gli atti liberi della volontà; e la forza corporea, che in sè unisce, le dà la forza empirica ed umana; non però la costituisce, si la trasforma in libero arbitrio, che è la facoltà propriamente umana e personale. La libertà elementare adunque esiste nello spirito, il quale è individuo completo in essere di spirito, sebbene sia incompleto in essere di persona, e così la libertà elementare è un attributo ed un potere completo considerato nello spirito, ed incompleto in essere di potenza umana.

« Il libero arbitrio, o la libertà propriamente umana, allora spunta, quando la libertà elementare unita alla forza corporea, e formando con essa la totalità della natura umana, comincia ad essere modificata ed informata da oggetti particolari, per cui si produce in atti diversi e molteplici, rispondenti ai medesimi oggetti; e come l'intelligenza per l'impulso degli oggetti prende tante forme rappresentative, che sono altrettante idee, ed in ognuna di esse avvi la stessa e medesima intelligenza; così in ogni atto libero avvi la stessa identica attività, la stessa e medesima libertà elementare. La individualità poi delle idee e degli atti comincia, dacchè l'Io umano è in rapporto e si riferisce ad oggetti individuali, i quali agendo sopra i sensi, per la loro azione modificano l'attività intelligente dello spirito, ed essa riagendo sopra di quelli prende tante forme rappresentative, rispondenti agli oggetti, che sopra di essa agiscono. Così la libertà individualmente si sviluppa e prorompe in tanti atti individuali, quanti e quali sono gli oggetti sui quali reagisce, ed in questa funzione è riposta la natura del libero arbitrio. Differisce dunque il libero arbitrio dalla libertà elementare in ciò, che questa è un attributo che nasce essenzialmente dall'attività intelligente dello spirito, considerato come spirito, e che coopera e concorre cogli altri elementi alla generazione ed esistenza dell'Io umano. Essa esiste nello spirito sotto la forma trascendente e spirituale indipendentemente dalla forza corporea, ed il suo atto è semplicissimo, come è lo spirito in cui sussiste; laddove il libero arbitrio, o la libertà umana, sebbene sia in fondo la stessa libertà elementare, pure non è una potenza puramente spirituale, ma è sostanzialmente

unita ed informata dalla forza corporea, dalla quale riceve
pirismo e la specialità, ed esercita la sua funzione sopra
individuali. Esso quindi non è che la forma esplicita, umana
sonale della libertà elementare, dacchè gli atti dell'attività
ligente appaiono nella coscienza, ed appaiono nella coscienza,
l'intelligenza, che anche essa concorre coll'attività alla
zione degli atti, per la sua essenziale legge di ripiegabilità
sopra gli stessi atti, li riprende, li rivede e li riconosce; ed
se ne ha coscienza. Segue da ciò, che gli atti individuali
essendo ripresi, riveduti e riconosciuti dall'attività intel
sono sotto l'impero del libero arbitrio, e perciò stesso sono
tabili; a differenza dell'atto primo ed originale della liber
mentare, col quale concorre alla generazione e alla nascita
umano; onde il libero arbitrio è una facoltà umana, pers
riflessa; laddove la libertà elementare è un potere trasce
semplice e spontaneo dello spirito.

« L'essenza dello spirito, come si è detto, è riposta nell'
intelligente: l'attività è radice e centro di forza essenzialmen
e ragione di agire: essendo tale la sua essenza, sempre agisce
la sfera della propria capacità. La perenne azione la cava
dal proprio fondo, senza che da altra creatura la riceva: però
perenne azione non ha direzione determinata, ma si agita de
sfera della propria sua capacità. Questa attività però è sost
mente unita ed immedesimata con la intelligenza, la quale, p
sostanzialmente unita ed immedesimata con l'attività, la
col suo lume, la intende e la sa radice centrale del suo a
perciò stesso la conosce ragione e principio radicale del suo
mento; e poichè l'attività è unica ed identica a sè stessa e
cissima, quindi non ha nè può avere comprincipio interno ed
del suo agire, e perciò nella sua viva attualità non conosce n
o coazione, alla quale anzi, per sua natura, naturalmente
perchè in decisa opposizione alla sua propria suità.

« È intanto di essenza dell'intelligenza il ripiegarsi e ri
di continuo in sè stessa, e prendersi col proprio suo atto; i
attual ripiego e presa che fa di sè stessa costituisce la su
e trascendente affermazione, per la quale si pone agli occh
stessa; ma essendo l'attività unita ed immedesimata con la
genza, a quel modo che si ripiega e ritorna in sè stessa l'
genza, così con essa si ripiega e riprende l'attività; e perciò s
si sa e si afferma principio e ragione ultima del suo agire,
il patronato ed il possesso di sè stessa, e quindi esente da

voglia necessità. Questa attività avente il sentimento radicale della propria suità ed indipendenza, è ciò che dicesi libertà naturale ed essenziale, la quale si dice elementare, perchè concorre come elemento alla nascita dell' Io umano; onde come necessarie sono l'attività e l'intelligenza alla costituzione della natura dello spirito, così necessaria è in esso la libertà, la quale nasce naturalmente e necessariamente dall'attività e dall'intelligenza. E tale è il sentimento che ha lo spirito della propria libertà; giacchè l'intelligenza essendo potenza apprensiva e rappresentativa, ella per la sua consustanzialità coll'attività, l'apprende e se la rappresenta quale ella essenzialmente è, cioè attività indipendente, principio unico e centrale del suo agire; e l'apprende tale e tale se la rappresenta, perchè tale è in realtà, e tale la conosce e l'afferma; onde nello spirito l'essere, il sapersi, e l'affermarsi si identificano nella sua semplicissima natura. Questa è la natura e l'essenza dello spirito considerato nello stato suo naturale e trascendente. Qual è però l'elemento primo, la condizione essenziale, che costituisce lo spirito libero ed anche ragionevole?

« L'elemento primo, la condizione essenziale, che lo costituisce libero e ragionevole, è la legge della ripiegabilità e del ritorno dell'intelligenza; ed in essa e per essa dell'attività in sè stessa: per effetto di questo ripiego e ritorno, coll'atto col quale si ripiega, ritorna e si accentra in sè stessa, si penetra e si sa, e forma in sè l'immagine pura di sè stessa; e a quel modo che intuisce sè stessa, intuisce ciò che è inviscerato e presente a sè stessa, cioè la causa prima, che di continuo la produce creandola, e che è inseparabile da sè stessa, e se ne forma il concetto purissimo ed arcano: in questo intuito appercepisce la causa prima senza limiti e senza tempo, e l'atto suo, provocato ed informato dalla causa prima, diviene indefinito e generale, e con lo stesso atto e nello stesso atto soggettiva la causa prima che intuisce in sè; e la causa prima che sviluppa l'atto indefinito e generale, soggettivata dall'atto, diviene per l'atto stesso e per la potenza dell'atto suprema legge morale, cui e l'atto e la potenza devono essenzialmente obbedire; come da essa essenzialmente dipendono nell'essere e nel durare. La ragione dunque non è che l'atto sostanziale dell'intelligenza, che intuisce la causa prima: ed essendo l'atto determinato ed informato dall'oggetto infinito, esso è indefinito ed universale, non potendo essere infinito; perchè la potenza di cui è atto, cioè l'intelligenza, è finita. Tale è la natura della ragione, e perciò forma concetti universali. L'attività intelligente dunque per la legge essenziale

della ripiegabilità in sè stessa, prende due forme, cioè di liber
di ragione.

« Il principio senziente dell'animale bruto ha il progresso
fuori di sè, ma non ha il regresso di sè in sè; perchè è privo
legge della ripiegabilità; perciò manca di ragione e di libertà.
telligenza però dell'angelo e dell'uomo per la legge del ripi
del ritorno in sè, ripiegandosi e ritornando in sè, si conosce li
perchè si sente e si conosce centro del principio indipendente
propria forza e del suo agire: e penetrando nelle viscere del pi
essere, intuisce presentissima nello stesso essere suo la sua c
in questo atto di profondo intuito si conosce ragionevole, e
nella stessa ragione la suprema legge morale, cioè l'azione pe
della causa che di continuo la produce, creandola, norma e
infallibile della libertà, nella quale induce, non già una nec
fisica, ma solamente morale, a cui la libertà può ripugnare. La
intelligenza dunque in quanto conosce il proprio essere, è intel
in quanto, trapassando l'essere, intuisce in esso la sua ca
ragione: ma essendo l'intelligenza consustanziata con l'attivit
nosce l'attività sua libera, ed essendo ragionevole, intuisce i
legge morale direttrice della libertà.

« Questa è la natura e l'essenza dello spirito puro, sempli
tivo, intelligente, ragionevole e libero. Se esso è completo
stesso senza bisogno di altro essere che gli dia l'ultimo co
mento; allora questo spirito è persona, o supposto, e tale è
gelo, il quale ha per oggetto immediato della propria intelli
il suo essere, e per oggetto mediato la sua causa. Quindi ne
gelo il mezzo di ritorno alla causa presentissima al suo es
lo stesso essere; la quale di quella maniera che è primo pri
così è fine ultimo dell'essere dello spirito angelico; e mentre
essere è mezzo di ritorno alla causa, così è mezzo di prova per
alla stessa causa; giacchè per la sua libertà può concentrar
proprio essere, costituirsi fine ultimo di sè stesso, e mettersi
ragone con Dio: *Similis ero Altissimo;* oppure può servirs
l'essere come mezzo di ritornare ad unirsi a Dio come ultim
fine: *Quis ut Deus?* E qui sta la distinzione dell'Angelo cat
dell'Angelo buono.

« Lo spirito dell'uomo è creato da Dio in conformità alla
della propagazione della specie umana, da lui stesso stabilita, q
disse: *Crescite et multiplicamini;* e perciò lo crea, non già
qualità di persona come l'Angelo, ma in essere d'individuo,
riceva dal corpo l'ultimo complemento e divenga persona u

Or, quantunque lo spirito dell'uomo non sia completo in qualità di persona, è tuttavia completo in essere d'individuo: esso è attività intelligente, ragionevole e libera; e l'attività e l'intelligenza come sono i costitutivi essenziali e necessari dello spirito, così sono la ragione e la libertà, perchè nascono naturalmente e necessariamente dal sostanziale connubio dell'attività e dell'intelligenza. Nello spirito è in atto l'attività, in atto l'intelligenza, in atto la ragione e la libertà; quindi come necessaria è alla costituzione della natura dello spirito l'attività e l'intelligenza, così necessaria è allo stesso spirito la ragione e la libertà: tale infatti si conosce lo spirito, considerato nello stato suo puro e trascendente, emancipandosi e svincolandosi dall'inviluppo del corpo a cui si unisce; e si conosce tale, perchè in sostanza è tale: quindi è un errore il supporre lo spirito una tavola rasa, quando si unisce al corpo.

« Or nel primo momento, in cui lo spirito si unisce sostanzialmente al corpo, che è l'altro elemento costitutivo dell'uomo, le due sostanze, cioè il corpo e lo spirito, direttamente si toccano; e poichè l'uno e l'altro sono attivi, succede in questo tocco un'azione e reazione reciproca: la forza corporea agisce sopra lo spirito, realmente e sostanzialmente lo modifica e lo informa della sua indole e natura; e lo spirito agisce a suo modo sopra la forza corporea, la vitalizza e l'informa della propria vita. L'azione del corpo e dello spirito nel punto del contatto si unificano e si neutralizzano, e risulta un atto sostanziale complesso, unico però nella sua complessità. Questo atto unico, vivo e sostanziale è l'Io umano, cioè l'uomo, il quale in questo primo momento non è persona, ma solamente individuo, perchè non ancora è di suo diritto e proprietà. In questo primo momento dunque in cui è generato l'Io umano, si contrae dallo spirito la macchia del peccato originale; ed ecco come.

« Le due sostanze, cioè lo spirito ed il corpo, essendo dotati di attività e di forza, agiscono secondo l'indole e la costituzione della propria natura, quali e come sono in sè stessi: la forza organica del corpo agisce sopra lo spirito, nella cui sostanza si riceve e si consuma l'azione; e lo spirito sente in sè ciò che non aveva: lo spirito con la sua virtù intelligente e libera reagisce sopra la forza corporea, ed agendo sopra di essa la trae a sè, vi aderisce sostanzialmente e la unifica con sè, o che vale lo stesso, consente a questa unione; giacchè il consenso in fondo non esprime ed in sostanza non è che la adesione all'oggetto a cui si consente. Che lo spirito consente a questa unione, è un fatto, perchè di fatto sostanzialmente vi si lega e forma col corpo un unico individuo umano, e

fa suo il corpo, dicendolo mio: in questo atto di consenso e di adesione, in cui interviene tutto lo spirito, cioè la sua intelligenza e la libertà elementare, fa propria la forza corporea e tutta la costituzione organica del corpo, quale e come essa è; e da questo atto è generato ed ha nascita l'individuo umano. Lo spirito adunque per l'atto sostanziale della sua libertà elementare consente a questa unione col corpo quale e come esso è: questo corpo però non è quale lo formò primamente Dio, ma è, per opera dell'uomo, disordinato corrotto e disforme dal suo tipo originale, e porta impressa la marca dell'atto che lo disordinò, partecipando con la sua vitalità al principio producente, autore del disordine. Questo disordine è l'espressione della volontà criminosa del primo uomo che lo produsse, e dell'opposizione alla volontà di Dio, il quale originalmente aveva prodotto il corpo ordinato e perfetto. L'economia corporea adunque contiene in sè e manifesta nella sua deformità e nel suo disordine l'atto della volontà di Adamo che la deformò e la disordinò; del quale atto l'economia corporea contiene di fatto la vitalizzazione, la quale si propaga e si comunica agli uomini nella linea continua delle generazioni. La deformità ed il disordine dell'economia corporea, mentre sono il segno dell'atto criminoso di Adamo, esprimono e contengono la contrarietà e l'opposizione alla volontà di Dio: la quale contrarietà ed opposizione tanto durano, quanto dura il disordine e la corruzione del corpo; e il disordine e la corruzione del corpo durano tanto, quanto dura la trasfusione della rea vitalità che si propaga di generazione in generazione: e quindi tanto dura quanto la materia del peccato. Or lo spirito, sebbene creato pur nell'atto che consente ed infatti si unisce al corpo, e lo trae a sè e si unifica, fa sua l'economia corporea e tutto ciò che trovasi inerente ad essa: ma ciò che vi si trova è il disordine e la corruzione, ossia la volontà di Adamo opposta alla volontà di Dio, nella quale opposizione è riposta la moralità e la materia del peccato. Or, il peccato si contrae dall'anima per un atto deciso di consenso della libertà elementare, cioè per l'adesione ad un oggetto contrario alla legge, cioè alla volontà di Dio; e tale è il corpo degradato e corrotto per la volontà di Adamo contro l'espressa volontà di Dio. È volontario perchè l'adesione ed il consenso procedono da un atto di una potenza radicalmente libera, qual'è la libertà elementare. E il peccato è originale, perchè si contrae nel momento istesso in cui l'uomo ha origine: nel contraimento del peccato originale vi hanno le stesse circostanze essenziali che si hanno nel contrarre il peccato attu

« Infatti, il peccato attuale in che consiste? Nel consenso, o

nell'adesione della libera volontà ad un oggetto proibito dalla legge, cioè contrario alla volontà di Dio: or l'oggetto a cui aderisce la libertà elementare, è contrario alla volontà di Dio e disforme dal suo tipo originale, in cui era stato formato dallo stesso Dio, e per volontà dell'uomo, guasto e corrotto; quindi l'adesione e l'unione a questo corpo così costituito è un vero consenso dello spirito, per il quale egli contrae la macchia d'origine, come per il consenso e l'adesione del libero arbitrio ad un oggetto contrario alla legge, si contrae il peccato attuale.

« Concorrendo intanto nel peccato originale il consenso della libertà elementare, e l'oggetto contrario alla volontà di Dio, ogni uomo pecca e pecca in Adamo: pecca per il proprio consenso, e pecca in Adamo. Pecca per il proprio consenso, perchè consente alla propria volontà. Il consenso è un atto della libertà elementare dello spirito di cui è potenza, e per questo riguardo è volontario. Pecca in Adamo, perchè consentendo all'unione col corpo, consente alla volontà rea di Adamo, la quale è espressa nella vitalità del corpo, che è la stessa vitalità di Adamo comunicata e trasfusa nei corpi dei suoi discendenti, per la quale il corpo ha l'organizzazione e la sussistenza; e perciò consentendo lo spirito ad unirsi col corpo, consente alla volontà di Adamo: *In quo omnes peccaverunt.*

« Ma potrebbe dirsi: se lo spirito è essenzialmente libero, potrebbe non consentire all'unione col corpo disordinato! No, perchè nel momento in cui lo spirito è posto in rapporto immediato ed in contatto con la forza del corpo organizzato, il quale forma il suo ultimo complemento, non ha altro oggetto estrinseco a cui possa tendere; giacchè esso allora è da Dio creato, quando il corpo a cui deve congiungersi è organizzato; ed essendo in rapporto con questo corpo solamente, con la sua libertà naturale e necessaria tende ad esso, consente di unirvisi ed in fatto vi si unisce, perchè conosce nella sostanza di esso una realità: che se per ipotesi fosse posto in rapporto con due o più corpi egualmente organizzati, allora verrebbe la scelta e l'arbitrio, ed in virtù della sua libertà sceglierebbe, e si determinerebbe o per l'uno, o per l'altro: essendo però uno il corpo col quale è posto in rapporto, liberissimamente vi tende e vi si unisce; quindi non avvi alcuna necessità interna ed esterna e alcuna coazione. Non interna, perchè è e si conosce indipendente nella propria suità, e l'atto del consenso all'unione col corpo lo cava dal fondo e dalla centralità della vita della sua attività; non esterna e di coazione, perchè il corpo esterno allo spirito, non potendo immutare la natura di esso spirito, non può indurre

necessità a produrre l'atto del consenso; per cui agisce con la pie-
nezza della propria energia indipendente e libera. L'amore della
vita profondamente analizzato non è forse la viva espressione del
libero consenso alla unione col corpo, dal quale non vuole separarsi,
quantunque possa liberamente da esso staccarsene? Il corpo dunque
nulla aggiunge di sostanziale alla essenza dello spirito essenzial-
mente libero; è bensì il mezzo e l'organo della sua empirica mani-
festazione e della sua sensibile opposizione. Allora si ha scelta ed
arbitrio, quando lo spirito per mezzo del corpo si mette in rapporto
con oggetti molteplici e diversi; sempre però in ogni atto di scelta
appare la radicalità della forza libera, essenziale allo stesso spirito,
la quale dallo stato puro e trascendente passa allo stato sensibile
personale ed umano.

« Nel momento dunque che lo spirito si unisce col corpo, lo
sente e lo conosce come realità a sè esterna, giacchè la potenza di
sentire e di conoscere è essenziale allo stesso spirito; e sentendolo
e conoscendolo, lo sente e lo conosce quale e come esso è, cioè realità
composta, organizzata: come a realità vi tende, vi consente e vi si
unisce, e come vi si unisce, si diffonde colla sua attività intelligente
in tutta la economia organica, la penetra e l'anima della sua vita
in tutte le molecole che la compongono, e col diffondersi, tutta la
sente e la conosce, ed in tutta si sente e si conosce. E poichè la na-
tura dello spirito è semplicissima, ritrae e compendia in sè tutta
la composizione organica del corpo a cui si è unito; ed essendo sem-
plicissimo, si sente e si conosce tutto in tutto il corpo ed in ogni
sua parte, talchè la sua empirica manifestazione è sempre relativa
e secondo lo stato e le variazioni dello stesso corpo organico. Ma
poichè l'armonia organica è disordinata e degradata dal suo tipo
originale, perciò si sente e si conosce disordinato e degradato nella
sua natura, nella sua vita e nelle sue facoltà. Confusa infatti ed
intenebrata è la lucidezza della sua intelligenza, turbata e fiacca
l'energia della sua attività, e debilitata ed incostante la nativa
forza della sua libertà; giacchè è un fatto costante che la manifesta-
zione e l'esterna apparizione dello spirito è sempre in rispondenza
agli stati ed alle diverse posizioni in cui si trova il corpo, quan-
tunque la sua natura nello stato trascendente fosse sempre la stessa; poi-
chè debilitato ed infermo il corpo, debilitato ed infermo si sente lo
spirito nelle sue facoltà; vigoroso ed agile il corpo, robusto e snello
si sente lo spirito, considerato però nello stato di anima umana.
Da quanto finora si è detto, chiaro si scorge, che lo spirito nel mo-
mento in cui si unisce al corpo non è una tavola rasa: esso è al-

tività intelligente e libera, e che liberamente consente all'unione col corpo degradato, disordinato e disforme dalla volontà di Dio, e per questo riguardo contrae liberamente la macchia del peccato originale, perchè lo contrae quando ha origine l'uomo; ed allora ha origine l'uomo, quando lo spirito consente e si unisce al corpo.

« Differisce intanto il peccato originale dal peccato attuale, come differisce la libertà elementare dal libero arbitrio: la libertà elementare è un potere essenziale dello spirito che concorre con gli altri elementi alla formazione dell'uomo; il libero arbitrio è una facoltà dell'uomo già costituito in essere di persona umana, perchè nasce dall'attività dello spirito unito alla forza organica del corpo. L'atto della libertà elementare non è riflesso, ma spontaneo, e perciò non umano; l'atto del libero arbitrio è umano e riflesso: il consenso della libertà elementare è prima dell'unione col corpo, ed è l'atto per cui si effettua l'unione e si costituisce l'uomo; il consenso del libero arbitrio è l'atto dell'uomo già costituito; quindi la macchia originale si contrae dallo spirito puro nel momento che diviene empirico; il peccato attuale si contrae dall'essere misto, cioè dall'uomo costituito persona umana. Perciò il peccato originale è meno volontario del peccato attuale, perchè questo si contrae dal libero arbitrio, che è facoltà piena, umana e completa; laddove il peccato originale si contrae da un potere non ancora umano ed incompleto, e che si completa quando lo spirito per questo atto si unisce al corpo. Il peccato originale si contrae dall'anima per il corpo, e risiede nel corpo per la contaminazione dell'anima; e perciò il peccato originale in ordine di natura è prima nell'anima che consente alla corruzione del corpo, e per essa alla volontà di Adamo, contraria alla volontà di Dio; in ordine però di generazione è prima nel corpo che nell'anima, perchè il corpo con la sua macchia infetta l'anima.

« Riguardo all'imputabilità del peccato originale bisogna fare una distinzione, la quale ha rapporto anche con altre capitali verità, che, cioè, la macchia del peccato originale si contrae nel primo momento in cui si unisce lo spirito col corpo, perchè questa unione non è secondo l'atto della volontà di Dio, quando la prima volta li congiunse.

« Il primo momento dell'esistenza dell'uomo è quando lo spirito puro si congiunge al corpo organizzato, e da questa congiunzione risulta l'uomo: in questo momento lo spirito puro per l'atto sostanziale della sua libertà elementare consente e aderisce alla forza corporea che lo modifica, e per quest'atto unifica con sè la stessa

forza e lo stato corrotto della stessa forza; e come sua fa la forza, nella forza ne fa sua la corruzione e la macchia; e come da questa unificazione colla forza è generato l'uomo, così si genera e si origina nell'anima il peccato. In questo primo momento però l'Io umano non è in proprietà di sè stesso, e l'anima è in possesso del corpo, ma non è possesso di sè stessa; e quantunque abbia il possesso del corpo, non avendo il possesso di sè stessa, in sè stessa non ha la proprietà del corpo: l'uomo è in questo momento individuo, non già persona; la sostanza dell'anima è da Dio, la sostanza del corpo è anche da Dio, perchè l'uomo non le ha prodotte egli stesso: quantunque la sua natura consti di anima e di corpo, ciò che lo spirito produce e mette fuori è l'atto di consenso e di adesione al corpo che a sè unisce, ed in questo atto e per questo atto contrae la macchia del peccato originale; il quale in questo primo momento non è imputato, perchè l'uomo non è ancora in proprietà di sè stesso, ma è solamente generato con questa macchia.

« L'imputazione della macchia originale succede nel secondo momento, quando cioè l'attività intelligente dello spirito trae a sè e a sè unisce il corpo, e le due forze sostanzialmente si consociano, si unificano e si contemperano, onde risulta l'atto sostanziale ed unico che contiene nella sua unità contemperata le due forze di che consta la natura dell'uomo. Allora l'attività dello spirito informata sostanzialmente dalla forza corporea, esce per dir così e si produce in atto, per il quale si ripiega e ritorna in sè, e ritornando in sè, con lo stesso atto prende possesso e si mette in proprietà di sè stesso, e diviene perciò di suo dritto e persona umana. Or dunque, come si prende e si mette in proprietà ed in possesso di sè stesso, così rende suo proprio tutto ciò che è inerente a sè stesso, cioè al suo essere; e come all'essere è inerente la macchia del peccato, il quale diviene suo proprio come si appropria l'essere; così appena dice il mio essere, dice ancora il mio peccato; il quale si contrasse nel primo momento della esistenza, cioè quando dalla unione degli elementi essenziali fu generato primamente l'uomo. Perciò in Adamo la persona infettò la natura, perchè in esso l'atto peccaminoso fu determinato dalla sua volontà personale, essendo egli già costituito persona quando peccò; ne'suoi discendenti poi la natura infetta la persona, perchè la macchia del peccato si contrae dallo spirito quando si forma la natura umana; s'imputa però quando la natura costituita già individuo, per l'atto suo sostanziale si ripiega sopra sè stessa, si prende, si possiede, si appropria la natura e diviene persona. Perciò il peccato originale nasce colla natura e di-

viene proprio della persona; quindi la macchia del peccato originale non è causata da Dio, poichè aveva creato il corpo perfetto e l'anima spirito puro; fu l'uomo che peccò e pecca contro la volontà di lui. Peccò Adamo, ed il suo peccato fu attuale, e questo peccato corruppe la sua natura ed in essa la legge della generazione che da lui cominciò, la quale dà prodotti egualmente corrotti; e poichè i prodotti corrotti esprimono e contengono la volontà criminosa di Adamo, lo spirito che consente e aderisce ad unirsi a questo prodotto, per questo riguardo partecipa della volontà criminosa di Adamo; onde il peccato originale è volontario soggettivamente e oggettivamente: soggettivamente, perchè lo spirito consente; oggettivamente, perchè consente alla volontà di Adamo esistente nella vitalità del corpo corrotto comunicata e trasmessa da Adamo.

« Il peccato di Adamo fu completamente volontario, perchè derivò dalla persona completa. Il peccato originale non è completamente volontario, relativamente alla persona umana, perchè lo spirito quando consente di unirsi al corpo, è incompleto, non essendo ancora persona, ma un elemento della persona; perciò la pena del peccato originale non è la stessa di quella che merita il peccato attuale e personale: questo ha doppia pena, quella cioè del danno e del senso; quello la pena solamente del danno. Il peccato attuale ha doppia pena, perchè l'atto peccaminoso è stato determinato dal libero arbitrio, che è facoltà umana, personale e riflessa, poichè risulta dallo spirito già unito al corpo; invece nel peccato originale, quando si contrae, manca la personalità e la riflessione, poichè la libertà elementare, per la quale lo spirito consente, non è una facoltà umana, ma è un attributo dello stesso spirito, per il quale consente primamente di unirsi al corpo, e per quest'atto poi di consenso si effettua l'unione con esso e risulta l'uomo. Prima di unirsi dunque, la facoltà non era ancora riflessa e personale, perchè quando consentì non era uomo, ma divenne uomo per questo consenso; e poichè per esso divenne uomo, per esso contrasse la macchia del peccato. Non essendo riflesso il consenso, non fu riflessa la opposizione alla volontà di Dio. Quando poi costituito uomo individuo, coll'atto individuale ritornò sopra sè stesso e si pose in possesso di sè, e si costituì persona, allora gli si imputò il peccato. L'imputazione è sempre relativa alla natura e alla qualità della colpa, e la colpa è relativa al consenso ed all'oggetto a cui si consente: ora nella colpa originale il consenso non è totale e personale, ma parziale ed individuale, nè la malizia dell'oggetto fu causata dallo spirito che consente, ma dalla trasgressione di Adamo. Quando dunque l'atto sostanziale del-

l'individuo umano ritornò in sè stesso, e si costituì persona, trovò nell'essere la macchia, la quale non fu causata dalla sua persona, che ancora non era, quando la natura contrasse la macchia; quando poi fu persona, divenne propria coll'essere anche la macchia. Nel peccato attuale il consenso all'oggetto cattivo è determinato dal libero arbitrio dell'uomo già costituito persona, nel quale avvi il concorso delle due sostanze che la compongono, e l'atto è personale ed anche riflesso, e perciò doppia è la pena dovuta alla colpa, cioè di danno e di senso; nel peccato originale avvi per sanzione la pena solamente del danno, perchè quando lo spirito consentì, era essere incompleto senza il corpo, e consentì alla unione del corpo corrotto ed in esso alla opposizione alla volontà di Dio, non da lui posta, ma da Adamo, da cui l'ebbe comunicata. La pena di senso consiste nella intensità del fuoco che si genera nell'anima, priva di Dio pel peccato attuale. L'anima ha per fine ultimo Dio che ne è il suo principio, e perciò naturalmente ed essenzialmente tende a lui, come a suo centro e a sua ultima meta, in cui potrebbe perfettamente riposare ed essere perfettamente felice: ma essendo questa essenziale e viva tendenza impedita dal peccato, che è l'ostacolo che la impedisce, essa ritorna in sè con tutta la violenza e l'impeto veementissimo della sua natura e si riflette nella stessa anima: in questo violento ritorno si accende nell'anima un fuoco ardentissimo che la divora e non la consuma: *Spiritus vester ut ignis vorabit vos;* giacchè l'anima sempre esiste, e come sempre esiste, sempre esiste la tendenza, e sempre esiste il ritorno della tendenza nell'anima; e perchè in essa sempre esiste l'ostacolo del peccato, perciò sempre esiste questo fuoco divoratore ed ardente: *Quis poterit habitare cum igne devorante?* (Isa. XXXIII, 11.) Il quale produce un ardore sempiterno: *Quis habitabit cum ardoribus sempiternis?* (Id. V, 14.) In questo essenziale ed inesprimibile tormento consiste la pena del senso, alla quale segue la pena del danno, che è riposta nella privazione di Dio; e perchè il peccato attuale fu determinato dalla potenza mista, la pena interessa l'una e l'altra sostanza. Ma non è così del peccato originale, il quale è determinato da una potenza incompleta ed impersonale; e siccome l'atto non è riflesso, la pena della privazione di Dio si sente, ma non si riflette, e perciò non si genera nell'anima il fuoco. Segue ancora dalla esposta teoria che il peccato originale si propaga, non però il peccato attuale.

« Il peccato attuale, sia di Adamo, commesso con la sua caduta sia dei suoi posteri, è determinato per un atto del libero arbitrio dell'uomo, già costituito persona umana, e per ciò è inerente e si at

tacca alla persona, la quale per tal carattere è incomunicabile, e la costituisce centro individuale di sè stessa; perciò come incomunicabile è la potenza, così incomunicabile è ciò che intrinsecamente è inerente alla persona; e siccome il peccato attuale si attacca ed inerisce alla persona, perciò non può comunicarsi ad un altro: infatti, il peccato attuale della persona non cambia la natura, nè costituisce un altro tipo diverso da quello che le è stato comunicato; ma resta lo stesso senza essenziale cangiamento.

« Due tipi possono distinguersi nella natura umana: uno primamente formato da Dio, perfetto tanto nell'ordine della natura, quanto in quello della grazia, e perfettamente conforme alla sua divina volontà; l'altro imperfetto e guasto dalla volontà di Adamo in opposizione al volere divino. Dio infatti organizzò il corpo di Adamo dalla terra vergine perfetta: *Formavit Deus hominem de limo terrae* (*Gen.* II, 7), e vi creò ed unì un'anima egualmente perfetta: *Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae* (*Gen.* II, 7); e dalla unione sostanziale dell'anima col corpo risultò l'uomo perfetto nella pienezza della sua vita: *Et factus est homo in animam viventem*, secondo il proposito della sua volontà: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona.* (*Gen.* I, 32.) Fatto così l'uomo, Dio lo costituì padre e principio del genere umano, quando disse: *Crescite et multiplicamini, et replete terram* (*Gen.* I, 28); e come padre e principio, oltre ai doni naturali, lo adornò Dio della giustizia originale, della quale avrebbero partecipato i suoi discendenti, se egli si fosse conservato nello stato dell'innocenza, come per la generazione si trasfondeva in essi la natura. E perciò stabilì nella stessa natura la legge della propagazione egualmente perfetta, come perfetta era la natura; la quale legge doveva attuarsi dalla essenziale vitalità e continuarsi per tutta la serie continua delle generazioni sino all'ultimo dei viventi, i quali doveano partecipare della stessa vitalità, come erano generati sotto la medesima legge. Questo fu il tipo perfetto dell'uomo innocente. Questo tipo perfetto era la espressione reale e vivente della volontà di Dio. Il secondo tipo della natura umana ha principio dalla volontà di Adamo, contraria alla volontà di Dio; perciò nella persona di Adamo vi furono due tipi: il primo cominciò da Dio e terminò col peccato di Adamo; il secondo ebbe origine dal peccato di Adamo, che corruppe la natura, e ne formò il secondo tipo degradato. Privato egli della innocenza e della giustizia originale, restò solamente principio della propagazione dei corpi dei suoi discendenti in forza della propria vitalità tipica corrotta in conseguenza della legge degradata.

« Vivo è il peccato di Adamo, come viva è la vitalità e la legge per cui si comunica la natura ai suoi discendenti. Questo solo peccato si propaga, perchè questo solo peccato fu la causa della alterazione del primo tipo perfetto, e diede origine al secondo tipo guasto e corrotto dell'umana natura. Il primo peccato di Adamo, che entrò nel mondo e lo profanò, corruppe in prima la sua tipica natura, e nella natura la tipica vitalità attuante la legge della generazione: il principio tipico di questa vitalità corrotta sotto l'impero della legge disordinata, dà un prodotto simile ed identico al suo principio tipico.

« La vitalità della natura di Adamo, animatrice della legge, si propaga per una linea di continuità in tutto il progresso delle generazioni; e a quel modo che per la legge si propaga la vitalità di Adamo, così si propaga per la vitalità la volontà di Adamo opposta alla volontà di Dio; e perciò il solo suo primo peccato si trasfonde, e quindi i peccati attuali commessi dopo di questo, siccome non formano altri tipi, che segnino altre epoche, non si trasfondono, ma solamente bruttano l'anima e la rendono contaminata; e se il peccato attuale produce qualche guasto anche nel corpo, questo guasto contamina il corpo, come accade nei morbi gentilizi. Adamo peccò costituito già persona, e colla persona viziò radicalmente la natura; ma egli generando generò la natura, non la persona, e comunicando al figlio la natura, non generò l'anima di lui: infatti l'anima di Adamo non fu l'anima di Set; ma bensì il corpo di Set fu un prodotto, una replica del corpo di Adamo. Or come l'anima non genera l'anima, così il peccato attuale inerente all'anima, perchè commesso dalla persona, non si propaga, nè può propagarsi nell'anima dei posteri, nei quali l'anima è creata direttamente da Dio pura, la quale pertanto unendosi al corpo per effetto del consenso spontaneo a questa unione, contrae la sola macchia di quel primo peccato, che solo corruppe il corpo, la sua vitalità e la legge, e nel quale è solamente espresso il primo atto libero della volontà di Adamo, per cui li corruppe: perciò il generato contrae la macchia tipica, non già gli atti accessori personali della persona generante.

« Si contrae adunque quel solo peccato, per il quale Adamo corruppe la natura pura e di essa costituì un nuovo tipo; e questo solo si propaga nei posteri per il canale della vitalità sotto la legge della propagazione attuata per la prima volta da Adamo. Questa vitalità attuata da Adamo, si attua da ogni generante in cui è stata trasfusa, e quindi con essa si trasfonde il peccato di Adamo.

« Sull'essenza del peccato originale sono varie sentenze, alcune

delle quali non possono ammettersi, perchè false. La più verisimile è stata giudicata quella, che ripone l'essenza del peccato originale nella privazione della giustizia originale, nella privazione cioè della debita soggezione della ragione e della volontà a Dio, la quale si ha per la grazia santificante. Adamo adunque peccando, perdette questa debita soggezione, e per conseguenza la giustizia originale. Ma come perdette questa debita soggezione, se non per il peccato commesso? Ed in che consiste il peccato, se non nella disformità della volontà della creatura dalla volontà del Creatore? Dunque l'essenza radicale del peccato si ripone nell'atto disforme e contrario alla volontà di Dio. Dove si dà fra due atti disformità e contrarietà, l'uno non è nell'altro, e non è possibile che i contrari sussistano insieme: dove dunque si dà atto contrario di volontà umana alla volontà di Dio, qui non si dà nè dar si può la coesistenza della volontà di Dio colla volontà umana ad essa contraria.

« Ora il peccato originale, essendo peccato, importa disformità, contrarietà, opposizione della volontà della creatura alla volontà del Creatore; perciò la volontà del Creatore è avversa e contraria alla volontà della creatura, e in conseguenza la grazia santificante e la giustizia originale, che sono dono di Dio, non possono trovarsi nella creatura avversa ed opposta a Dio: *Quae societas lucis ad tenebras?* Perciò la privazione della giustizia originale non costituisce l'essenza del peccato originale; è bensì una conseguenza necessaria dello stesso peccato. Infatti se la volontà di Adamo non si fosse determinata a violare il comando di Dio, o, ciò che vale lo stesso, non si fosse opposta a ciò che voleva Dio, Adamo non avrebbe perduto la giustizia originale: egli allora ne fu privato, quando la sua volontà si mise in opposizione colla volontà di Dio: allora le potenze inferiori non furono più soggette alla ragione, perchè la volontà non volle soggettarsi a Dio. Perchè dunque Adamo per un atto di sua libera volontà non volle soggettarsi alla volontà di Dio, o, ciò che vale lo stesso, perchè si mise in opposizione colla volontà di Dio, le potenze inferiori non si assoggettarono più, ma si ribellarono contro la ragione, perchè la volontà di Adamo si ribellò contro Dio.

« Per lo stesso atto, per il quale si determinò Adamo a mangiare il frutto vietato, violò il comando di Dio e peccò; e nello stesso momento fu privato dalla grazia santificante e della giustizia originale. E come l'atto fu umano, in cui concorse, come causa movente, il corpo, e l'anima come causa determinante l'atto, l'anima si macchiò e si deturpò, ed il corpo si disarmonizzò e produsse nell'anima una profonda e funestissima impressione. E così è l'impressione che

fa il corpo sopra lo spirito, nel momento in cui egli consente e si unisce al corpo guasto e corrotto e contrae il peccato di origine. E siccome il peccato si contrae nel momento in cui esiste l'uomo, non potendo coesistere insieme peccato e grazia, perciò è che l'uomo nasce privo della giustizia originale, come ne fu privo Adamo, in cui ogni uomo pecca, perchè consente al disordine prodotto dallo stesso Adamo, e che si replica nei suoi discendenti; colla differenza che il peccato ed il disordine causato da Adamo, avvennero per un atto libero e personale sopra un oggetto cattivo, perchè proibito da Dio ed il peccato originale ne'suoi discendenti è cagionato da un atto dello spirito, non ancora anima umana, ma che diviene tale, quando consente e di fatto si unisce ad un corpo disordinato e contro la volontà di Dio, e tale per volontà di Adamo. E come per il consenso di Adamo ad un oggetto cattivo fu viziata la natura e privata della giustizia originale, così per il consenso colla natura viziata si contrae il peccato originale, e l'uomo nasce col peccato, e perciò privo della giustizia originale.

« Dalla privazione della giustizia originale nacquero tutte le funeste conseguenze che provò Adamo, e nelle quali si avvolgono i suoi posteri, partecipando dello stesso peccato, perchè partecipano della stessa vita, e nella stessa vita dello stesso peccato. Tutti gli uomini dunque nascono privi della giustizia originale, e perciò nemici di Dio e figli dell'ira: *Eramus natura filii irae.* » (*Efes.* XI, 3.) (*Trattato de' Sacramenti della legge evangelica*, inedito.)

NOTE AL LIBRO TERZO

COSE PIÙ NOTEVOLI CONTENUTE IN QUESTO TERZO LIBRO.

Al primo e al secondo libro rispondono il terzo e il quarto, e tutti insieme comprendono la epopea divina dalla creazione alla palingenesi dell'universo. Come nel primo libro pertanto fu studiato Dio in sè nella sua infinita potenza di creare, nella sua infinita sapienza di ordinare, e nell'infinita bontà di trarre a sè tutte le cose; e nel secondo fu descritta l'opera della creazione, e in qual modo la creatura liberamente e per colpa propria perdesse la maravigliosa santità di cui era stata da Dio rivestita, deviando dal fine a cui l'aveva ordinata, e paurosamente disorganandosi; così ora nel terzo si piglia a studiare Dio pietoso, che scende dal cielo a ristorare e salvare l'opera sua, rifacendola più bella e divina con unirla ipostaticamente a sè stesso, rendendola partecipe e consorte della sua divinità, per cui raggiunse il fine che ebbe nel crearla. Frate Gherardo comincia dal dire della Vergine, e di qual modo nacque da essa l'Uomo-Dio, acutamente notando che come vi era stato un *modus producendi hominem, non de homine, nec de foemina; et hoc modo conditus fuit Adam;* e un *secundus modus producendi hominem de homine tantum, sine foemina; et isto modo condita fuit Eva;* e un *tertius modus*, cioè, *producendi hominem de viro et foemina, et isto modo nati sunt omnes alii descendentes ab eis;* così era conveniente che se ne effettuasse un quarto, per cui un uomo nascesse *de foemina sine viro;* cioè nascesse l'Uomo-Dio dalla donna, ossia dalla Vergine per eccellenza, mediante l'opera dello Spirito Santo, il quale già aveva fecondato l'universo.

Ed ecco l'incarnazione, a cui fa seguire la dottrina risguardante la grazia e la sapienza, di cui il Verbo umanato fu ripieno; dicendo che fu in esso la pienezza della scienza di tutto ciò che spetta *ad*

mundi constitutionem... ad nostram salutem et redemptionem; e inoltre, la pienezza della grazia e la pienezza del merito; meritando a noi grazia, perdono e gloria, e a sè *glorificationem corporis,... accelerationem resurrectionis, glorificationem sui nominis, et dignitatem iudiciariae potestatis;* notando però, che non potè meritare la glorificazione dello spirito, da che unito questo ipostaticamente alla divinità, non potesse esserne privo mai.

Dice in seguito della morte di Gesù Cristo e dell'operata redenzione; e secondo quale delle due nature che unisce in sè, sia capo di tutta la Chiesa, in quanto questa abbraccia tutti gli uomini, e in quanto si stende a tutta la creazione e a tutte le create intelligenze, pigliandola in tutta la sua universalità; e insegna, che *si intelligatur Ecclesia hominum,* ne è capo *secundum humanam naturam;* se però s'intenda la Chiesa in senso universalissimo, come di sopra è detto, *sic caput est secundum divinitatem.*

Dopo ciò, entra a dire della grazia e delle varie sue specie; la quale grazia viene da Cristo, e in lui si contiene come in fonte: *A Christo autem sicut a capite omnes sensus spirituales descendunt.* Rammenta la grazia preveniente e susseguente, ossia operante e cooperante, e nota che la *gratia gratum faciens est una tantum,... licet effectus habeat multos,* cooperando agli atti virtuosi e meritori, come la luce nei colori, facendoli visibili; e se belli in sè, piacevoli a chi li miri.

Accennata così la natura della grazia, passa a discorrere degli effetti di essa, che sono le virtù teologiche e cardinali, dando di ciascuna la definizione, e facendone piena e minuta analisi. Dice finalmente dei doni dello Spirito Santo, i quali *sunt ad expediendum animam contra difficultatem vitiorum,* mentre le virtù sono *ad rectificandam animam contra obliquitatem peccatorum.* E anche di ciascuno di questi doni tratta in separati capitoli, determinandone la natura e gli effetti.

L' INCARNAZIONE

SOMMARIO

primo capitolo del terzo libro del *Breviloquium* di Frate Gherardo. — La Vergine, ossia la donna promessa nell' Eden. — Il mistero dell' Immacolato Concepimento di Maria, e la ragione. — Altro è il mistero, altro il modo di spiegarlo. — La dottrina dei Dottori della Scolastica su questo punto, compresi l'Ales, San Tommaso e San Bonaventura. — Frate Giovanni Duns Scoto, e la solenne definizione della Chiesa. — Documento storico in Frate Niccolò De Orbellis e in Frate Guglielmo Worrilong rispetto all'argomento della Concezione della Vergine. — Da cui si ha, che l'Ales, in opposto a quello che aveva insegnato nella Somma, negli ultimi anni di sua vita scrisse un Trattato in difesa dell'Immacolato Concepimento della Madre di Dio, e che Scoto se ne giovò, facendone merito al celebre suo confratello. — L'Incarnazione. — Se si sarebbe verificata, eziandio che l'uomo non avesse peccato. — L'Ales. — San Bonaventura. — San Tommaso. — La Scuola Domenicana. — La Scuola di Scoto. — Come venisse modificato il concetto di Scoto dal Suarez che vi aderiva. — Esposizione della dottrina di Scoto fatta dal nostro Mastrio, con aggiunte del sacerdote genovese Pietro Rossi. — La solenne promessa dell' Incarnazione. — Opinione del celebre nostro Frate Ruggero Bacone rispetto a questo avvenimento. — Il fatto dell'Incarnazione. — Stolta guerra della ragione orgogliosa contro di esso. — Se ne mostra ottimamente la possibilità, e la dimostrarono apoditticamente gli Scolastici; primo di tutti l'Ales. — E del pari la convenienza, specialmente dopo che per il peccato l'opera di Dio venne guastata. — Miseriá d'intelletto di chi non vede la sublimità e la bellezza di questo mistero.

« De sanctificatione Virginis gloriosae, » è l'argomento del primo pitolo del libro terzo del *Breviloquium* del nostro Frate Gherardo. lla Vergine, di fatti, cominciò l'opera dell'umana ristorazione; lla Vergine tanto solennemente promessa e prenunziata da Dio ll' Eden, la cui progenie, nuova e divina, doveva distruggere il ccato che aveva guasta l'opera della creazione, e schiacciare il po a chi n'era stato la prima causa. Diremo più sotto dell'imrtanza e del valore di questo fatto storico; ora vediamo quale esse essere il concetto di questa donna, da cui aveva da nascere tempo la progenie divina.

Ed è chiaro. Un Dio, se doveva nascere nel tempo, non poteva nascere che dalla natura com'era uscita dalle sue mani prima che venisse come che sia contaminata. Onde dice profondamente uno scrittore nostro: « Io credo per fede alla Concezione Immacolata di Maria, dopo che la Chiesa l'ha definita; ma ne vedo la necessità con l'intelletto, come d'una verità matematica, ancora che l'intelletto non arrivi a comprenderne il come; appunto nello stesso modo che di certe conclusioni, a cui perviene il calcolo infinitesimale, la mente scorge la necessità, e non può tesserne un sillogismo... L'infinito matematico non è, certo, l'infinito divino, il vero ed attuale infinito; ma essendo nato nella mente umana dopo che ci fu rivelato l'infinito divino, e per effetto di quella rivelazione; perciò lo specchia, ed è il migliore istrumento che l'uomo possegga per pensare e parlare di esso con precisione mediocre. Oggi si usa poco al suo vero ufficio; ma un dì sarà chiaro, che come i due estremi della quantità infinitesimale sono fuori della quantità, secondo che notò Leibniz; così e per la stessa ragione, i principii di Adamo e di Maria sono fuori della condizione a cui soggiace la linea terminata da loro. La ragione è, che i loro principii, medesimamente che gli estremi infinitesimali della quantità, s'immergono nell'infinito, e non li può raggiungere la conseguenza di un fatto umano. L'immersione, giacchè meglio non sapremmo esprimerci, l'immersione de'due principii nell'infinito, è significata anche dai due alberi genealogici dell'Evangelio: l'uno dei quali, quello di Luca, conchiude così: *Enos che fu di Set, che fu di Adamo, che fu di Dio;* e l'altro, quello di Matteo, che conchiude in quest'altro modo: *Jacob generò Josef, sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù.* Ambedue i termini, Adamo e Maria, si vede che entrano nella divinità, la quale è termine ad essi. Se pare troppo ardito il dire, che entrano nella divinità,... si dica che convergono verso la divinità, convergono e vi s'incontrano così, che la mente non vede ove si fermino, anzi vede che non si fermano mai. E conciossiachè per il calcolo si conosce che due finiti che convergono verso l'infinito continuamente, sono pari nell'infinito; si conchiuda, che sono pari in Dio, pari di perfezione, cioè di santità, i principii di Adamo e di Maria, perchè entrambi convergono verso di lui. » (FORNARI, *Della vita di Gesù Cristo*, lib. I, cap. 1.) Dicendo dunque la Scolastica, che « ad concipiendum Verbum aeternum » dovè essere destinata una Vergine santissima e pura, pura e santissima « ea sanctitate et puritate (come si esprime il nostro Frate Gherardo, riferendo le parole di Sant'Anselmo) qua maior sub Deo nequit intelligi, » non solam

ssa esprimeva quel che la rivelazione c'insegna, e che era stata empre credenza della Chiesa; ma esprimeva inoltre quel che la agione stessa, rettamente adoperata, non può pensare altrimenti.

Ma altra cosa è il mistero in sè stesso, altra cosa il modo di piegarlo. Nè Dio rivelandoci quello, era tenuto a spiegarci anche uesto. Oltre che, il fondo de' misteri non può, nè potrà comprenersi mai dalla umana ragione, la quale, se ciò fosse, agguaglieebbe l'infinito; essi servono ad esercizio della stessa ragione, e a rci conoscere la nobiltà nostra nel poterne acquistare a poco a poco nche una certa conoscenza razionale; dico una certa conoscenza, erchè la conoscenza piena e perfetta non può venirci che dalla velazione, dalla quale riceve il suo compimento eziandio la raonale.

Non ci maraviglieremo dunque che la Scolastica, prima di Frate iovanni Scoto, non fosse pervenuta a intendere il come del mistero lla Vergine immacolata, e che quindi, a tener fermo il domma pitale dell'original colpa, ammettesse che Maria, come discendente Adamo, ne aveva anch'essa contratto il peccato da' suoi genitori, ualmente che tutti gli altri: « Peccatum originale a parentibus axit (dice Frate Gherardo), sicut trahunt omnes alii descendentes Adam per concupiscibilem generationem; » sì però che immediamente ne fosse del tutto mondata nel seno della sua madre Anna: Ante suam nativitatem ex utero matris, post infusionem animae in rpore, sanctificata fuit ab originali peccato. » Questa fu la dottrina tutta la Scolastica, non esclusi l'Ales, San Tommaso e San Bonantura. Nè deve, ripetiamo, far maraviglia, chi badi allo strettismo nesso che il concepimento della Vergine aveva col domma del ccato originale, contro cui l'eresia già tanto aveva infierito e non sserebbe d'infierire appresso. È per altro notevole, che tutti quei nti Dottori, mentre nell'esposizione rigorosa del domma sostenero quella sentenza, negli altri loro scritti si levano al mistero in stesso, e nella Vergine sin dal primissimo istante della sua vita on veggono che luce, purità, santità, tutto quello insomma che oteva fare per una creatura la divina onnipotenza.

Ma apparve finalmente Frate Giovanni Scoto, il quale da speciale me divino illustrato, trovò la soluzione del difficilissimo problema, cendo che anch'essa, la Vergine, doveva bensì essere stata redenta Cristo come tutti gli altri figliuoli di Eva; ma che ciò poteva nissimo essere avvenuto per un'anticipata applicazione de' meriti di alla futura sua madre; e potendosi ciò fare, non cadeva più aln dubbio che Dio l'avesse fatto: *Potuit, decuit, ergo fecit.* Natu-

ralmente alla novella sentenza, che in somma era un domma conte-
nuto nella rivelazione, non mancarono, come non potevano mancare,
fieri oppositori per le ragioni dette di sopra concernenti il domma
del peccato originale; e ne nacque quindi una lunga e viva contesa,
che durò per qualche secolo nelle scuole; si nondimeno che la no-
vella sentenza ogni dì più guadagnava terreno; onde già il Concilio
di Trento, definendo e confermando il domma dell'original colpa,
solennemente dichiarava, di non volere inchiudere nel suo decreto
la Vergine Madre di Dio; fintantochè il mistero rivelato si chiarì
per modo, che il concepimento di Maria esente affatto da ogni neo
di colpa, veniva dall'infallibile autorità della Chiesa solennemente
definito e proposto come domma alla universale credenza. Come do-
cumento storico dello stato, in cui rinvenne la questione Frate Gio-
vanni Scoto, e dell'impegno con cui l'intero Ordine Francescano gli
aderì nella difesa del nobilissimo privilegio di Maria, riferisco qui la
trattazione che ne fanno i nostri due insigni dottori, Niccolò De Or-
bellis e Guglielmo Worrilong.

Il primo dunque, nella distinzione terza del terzo libro delle
Sentenze, posta la questione: « Utrum beata Maria fuerit concepta
in peccato originali? » dice: « Hic fuit antiquorum Doctorum com-
munis opinio, quod sic, propter auctoritates assumptas (cioè, il passo
di San Paolo: *Omnes in Adam peccaverunt*, etc.; e quel passo di
Sant'Agostino nel libro *De Fide ad Petrum: Firmissime tene
omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur
cum peccato originali nasci, etc.*): Scotus vero dicit, quod Deus
potuit facere quod ipsa nunquam esset in peccato originali; quia
potuit ei dare in istanti creationis animae, gratiam aequivalentem
iustitiae originali, et sic eam praeservare a peccato originali, sicut
in baptismo solvitur debitum iustitiae originalis per aequivalens.
Dicit etiam quod probabile est (si noti la modestia del nostro ve-
nerabile Dottore, che alcuni vorrebbero far comparire come un au-
dace novatore!) quod hoc fecerit; quia quod est excellentius, videtur
beatae Virgini attribuendum, si auctoritatibus sacrae Scripturae et
Ecclesiae non repugnet. Hoc etiam tenent Frater Petrus de Candia,
Petrus Aureoli, Franciscus de Mayronis (tutti Francescani), et plures
moderni Doctores (dal 1400 al 1460); fuitque pluribus miraculis ca-
litus revelatum, ac in Concilio Basileensi roboratum. » E qui entra
esporne le molteplici ragioni. Vale a dire: « Fuit beata Virgo pu-
sima immunis a macula peccati originalis, teste Sapiente: Tota pul-
chra (inquit) es, amica mea, et macula non est in te. Ad hoc etiam
(egli prosegue) adducuntur plures rationes, quarum prima est ta-

rfectissimus mediator habet perfectissimum modum mediandi re-
ctu alicuius personae; sed respectu nullius habuit excellentiorem,
am respectu Mariae matris suae; ergo circa ipsam habuit per-
issimum actum mediandi, et per consequens praeservavit ipsam,
solum ab omni peccato actuali, sed etiam originali. Item, Chri-
s, qui praecepit honorare parentes, maxime Matrem suam hono-
it; sed eam summe non honorasset, si per momentum eam in ira
seu in culpa originali, dimisisset. Item, Augustinus *(Serm. de
umptione)*: abhorret dicere, quod fuerit corrupta corporaliter;
a fortiori abhorrendum est dicere, ipsam spiritualiter corruptam
se. Item, Anselmus *(De Conceptu virginali)*: decuit Matrem
ini ea puritate nitere qua nequeat sub Deo maior intelligi: sed
ngelis reperitur pura innocentia ab omni culpa; ergo a fortiori
aria. Si enim in peccato originali concepta fuisset, maior puritas
n in ea intelligi et inveniri posset. Et si arguas: quod si beata
ia caruisset originali peccato, tunc adaequaretur Christo; dico,
l non sequitur propositio, quia Christus non indiguit praeservari,
non esset natus per concubitum, sicut nec indiguit redimi.
, anima Christi in primo instanti fuit glorificata, et tota eius
anitas a Verbo assumpta, etc. »
ra sentiamo Frate Guglielmo Worrilong, da cui impareremo,
Frate Alessandro d'Ales, il quale nella sua Somma aveva so-
to la comune sentenza di que'dì, negli ultimi anni della sua
crisse un Trattato, in cui difendeva la preservazione della Ver-
come poi venne formolata da Scoto. « Ad secundum articulum
distinzione III del terzo libro delle Sentenze) sunt (egli dice)
conclusiones. Prima est de sanctificatione conceptionis beatae
ae quoad Deum sanctificantem; secunda de ipsa sanctificatione
ctu peccati; tertia de eadem sanctificatione respectu impoten-
peccandi. Prima est haec: sic sanctificantem Deum, cum posset,
t purum Mariae agere conceptum, quod et facto adimpleret.
prima pars, quod Deus potuit facere, quod beata Maria non
peretur in peccato originali. Probatur: quia legislator, sicut
t legem condere, sic et destruere, seu quem vult, a lege exi-
maxime si a nullo dependet: sed Deus instituit quod omnes
ndentes modo seminali ab Adam, contraherent originale; ergo
t in Maria dispensare. Patet a simili modo. Legis enim lator
qui de circumcisione Abrahae praeceptum dederat in de-
illud praeceptum suspendit; unde bene tangit Franciscus de
onis, distinctione hac: peccatum originale intelligitur quae-
irregularitas, qua quis detinetur, ne promoveatur ad ordines

Angelorum; sicut Papa ponit legem, ne quis quum corruptam in uxorem duxit, quantumcumque magnis ortus natalibus, ad ordines promoveri obtineat. Addit, quod Papa potest hanc legem primo destruere, secundo suspendere, tertio privilegiare aliquem. Addit quartum, dispensare, sed sine causa, ut videtur, cum in duobus ultimis satis contineatur: sed hoc agit iuxta modum suum solitum. Sic in proposito Deus. Confirmatur tota ratio. Si agens naturale potest agere in instanti, ut patet in productione lucis, non videtur negandum quin potuerit Deus et Mariam in instanti suae conceptionis sanctificare. Si enim potuit odire, si habuisset peccatum originale, non videtur quare non potuerit diligere. Dicit secunda pars conclusionis, quod decuit Deum ipsam Mariam praeservare ab omni impunitate peccati. Probatur istud argumento Doctoris Subtilis, qui de primis huius almae Universitatis (Parisiensis) Doctoribus extitit hanc adaperiens veritatem. Dicit tamen, quod Frater et Magister huius scholae primarius, Alexander de Hales, iuxta vitae terminos Tractatum edidit egregium, in quo immunitatem a quolibet crimine et culpa fuisse ostendit in sanctissima Virgine, qui a Tholosano Magistro Joanne Garrie, huius Doctore Ordinis, contra nonnullos in Virgine de novo garrientes in Universitate Tholosana, citra octo annos, publice est ostensus. Arguit igitur sic Doctor Subtilis (quaest. I huius, dist. 8): Si perfectissimus medicator, habet circa aliquam personam actum perfectissimum medicandi possibilem, non dubium quin actus iste sit respectu matris suae: sed hoc non esset nisi praeservasset a peccato originali per sanctificationem; igitur etc. Minor probatur triplici ratione. Primo, propter respectum ad Deum, cui Christus Deus reconciliabat: certum est enim, quod nobilior est modus reconciliandi aliquem ante contractam inimicitiam quam post; et ita nobilius fuit quod Maria nunquam fuerit inimica Dei per peccatum originale. Secundo, probatur minor comparatione ad malum, quia maius malum, peccatum est originale quam veniale: cum ergo omnes clament, Mariam non peccasse veniali vel mortali, sequitur quod nec decuit ipsam peccare originaliter. Tertio probatur ex persona Mariae, quia magis in hoc erit obligata dilecto Filio eam liberanti a luto peccati ante casum quam post, etc. »

Da questa esposizione del Worrilong, che insegnava circa il 14.. oltre la notizia del Trattato scritto dall'Ales sull'ultimo di sua vita in sostegno del concepimento immacolato della Vergine, come poi lo espose e lo sostenne Scoto, impariamo, che Scoto se ne giovò e non nascose di essersene profittato: altro stupendo argomento

ella profonda modestia ed umiltà del venerabile nostro Dottore. uesto prezioso trattato, come altri lavori dell'Ales, resta inedito, pur non sia perito; e forse nè anche ce ne sarebbe pervenuta otizia senza le sopra riferite parole del Worrilong, dalle quali ne rese conoscenza anche lo Sbaraglia, che le riferisce nel suo *Sup-lementum ad Scriptores trium Ordinum Sancti Francisci* del addingo. E qui basti di questo punto, più storico che altro. Della rtecipazione che la Vergine dovè, prima di tutti, avere alla grazia l suo Figliuolo, e in modo sopraeccellentissimo, come fu poi for-olato e difeso da Scoto, e finalmente definito dalla Chiesa, diremo proprio luogo. Ora passiamo ad un'altra questione, che a questa rettamente si connette; cioè, se il Figliuol di Dio si sarebbe egual-ente incarnato, posto che Adamo e tutta la sua discendenza si ssero conservati innocenti.

L'Ales, primo di tutti, sostenne che sì. « Responsio sine praeiudi- » (egli dice) alla questione: « utrum, scilicet, si non fuisset natura psa per peccatum, esset ratio, vel convenientia ad incarnationem, » ol essere affermativa. « Concedendum est, quod etsi non fuisset tura humana lapsa, adhuc esset convenientia ad incarnationem. ia sicut dicit beatus Dionisius: bonum est diffusivum sui esse, ut nos dicimus, quod in divinis Pater diffundit suam bonitatem Filium per generationem, et ab utroque est diffusio in Spiritum nctum, scilicet per processionem: et haec diffusio est in Trinitate: haec est summa diffusio, creatura non existente. Ergo si summum num, existente natura, non se diffundit in creatura, adhuc erit gitare maiorem diffusionem quam diffusionem eius. Si ergo eius bet esse summa diffusio, quia est summum bonum, convenientius quod diffundat in creatura. Sed haec diffusio non potest intelligi mma, nisi ipse uniatur creaturae; ergo convenit quod Deus uniatur eaturae, et maxime humanae, sicut ostensum est: ergo, posito od ipsa non esset lapsa, adhuc ei uniretur summum bonum. Item, n est beatitudo nisi in Deo, et creatura rationalis tota est bea-ficabilis: sed creatura rationalis, quae est homo, habet duplicem gnitionem, secundum sensitivam, et intellectivam; et habet delecta-onem in utraque: si ergo tota est beatificabilis: ergo et secundum nsum et secundum intellectum: ergo oportet quod in Deo beati-etur quantum ad utrumque: sed in Deo, secundum se conside-to et in propria natura, non potest beatificari sensus, sed solum ellectus, quia non beatificatur vel delectatur sensus nisi sensibili um, sive in eo quod corporale est: si ergo totus homo debet bea-ari in Deo, oportet Deum esse corporalem et sensibilem: sed non

est conveniens ut assumat quamlibet corporalem naturam, sed solum humanam, ut dictum est. Item, contingit intelligere tres personas in unitate substantiae, et ex opposito tres substantias in unitate personae; et inter haec duo, tres personas in tribus substantiis; si ergo unum extremorum est in rerum natura, videlicet tres personae in una substantia, ut in Trinitate; et medium, ut tres personae in tribus substantiis, demonstratis tribus hominibus vel angelis; vel una persona in Trinitate, uno angelo et homine; ergo contingit ponere tertium, videlicet unam personam in tribus substantiis; sed hoc non potest fieri nisi per unionem divinae naturae ad humanam, quia in nulla alia creatura est ponere duas substantias quam in homine secundum spiritualem et corporalem, ut anima et corpus. Similiter, nulla creatura potest hominem perficere, ita ut uniatur cum illa; quia Angelus hoc non potest, cum homo secundum partem superiorem sit Angelo aequalis: convenit ergo quod sit unio divinae naturae ad humanam in unitate personae, ut sit in rerum universitate perfectio, ut sicut tres personae in una natura, et tres personae in tribus naturis, ita tres naturae in una persona, scilicet, divinitas, corpus et anima. Item, nos invenimus unitatem naturae in tribus; et hoc est de perfectione naturae, ut in Deo. Item, nos invenimus unitatem personae in pluribus naturis, ut in homine: si ergo de perfectione naturae est quod est in pluribus personis; ergo et de perfectione erit, quod potest esse in pluribus naturis. Si ergo semper quod est perfectius est Deo tribuendum quantum ad naturam et quantum ad personam; sicut in divina natura est ens in pluribus personis, ita divina persona erit potens esse in pluribus naturis. Sed hoc non potest poni ab aeterno, quia plures naturae non possunt esse ab aeterno; est ergo aliqua divina persona in pluribus naturis ex tempore: sed hoc non est possibile nisi unione naturae creatae: convenit igitur ad ostensionem perfectionis in personalitate divina, quod uniatur divina natura naturae creatae in persona divina: sed non convenit cuilibet, ut dictum est, sed solum humanae; nec etiam cuilibet personae in Trinitate, nisi soli Filio, ut supra dictum est: relinquitur ergo quod circumscripto lapsu humanae naturae, adhuc est convenientia unionis in persona Filii. » (*Sum.* part. III, quaest. II, memb. 13.) E appunto da questo, che Dio si sarebbe unito all'umana natura, eziandio che l'uomo non avesse peccato, alcuni Padri e Dottori spiegano (soggiunge l'Ales) il motivo onde Lucifero tentò i nostri progenitori nel terrestre Paradiso: co[me] San Bernardo, il quale, « exponens de Filio Dei illud verbum (*Jon.* Propter me orta est tempestas; dicit quod Lucifer praevidit r[...]

alem creaturam assumendam in unitate personae Filii Dei; vidit
t invidit; unde invidia fuit causa casus diaboli et movens ipsum ad
entandum hominem, cuius felicitati invidebat, ut per peccatum de-
ereretur humana natura assumptionem et unibilitatem ad Deum:
on existente lapsu humanae naturae et ipsum lapsum intellexit ut
npeditivum unionis, propter quod procuravit lapsum... Et hoc idem
st quod », sotto un altro rispetto, « dicit beatus Augustinus (*De
nima et spiritu*): propterea Deus factus est homo, ut totum
ominem in se beatificaret, ut sive homo ingrederetur intus per
itellectum, sive egrederetur extra per sensum, in creatione sua
ascua inveniret: pascua intus in cognitione deitatis; pascua foris in
arne Salvatoris. » (*Ibid.*)

Vide la grandezza, la bellezza e la convenienza di questa opinione
nche San Bonaventura e la dilucidò nel modo seguente. « Absque
ubio congruum fuit et Deum decuit incarnari. Et hoc est propter
uae potentiae, sapientiae et bonitatis eminentem manifestationem,
uae quidem facta est in humani generis assumptione. Congruum
tiam fuit propter divinorum operum excellentem consummationem,
uae quidem facta est in humani generis assumptione, cum ulti-
num coniunctum est primo. Ibi enim est perfectionis consummatio,
cut patet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad
lem punctum terminatur atque incipit. » (*Sent.* lib. III, dist. I,
rt. II, quaest. 1.) Circa la ragione principale, poi, per cui si effettuò
incarnazione, aggiunge: « Circa hoc duplex est Magistrorum opinio.
uidam enim dicere volunt, quod de incarnatione est loqui dupli-
iter: est enim incarnatio carnis assumptio. De carne autem as-
umpta est loqui dupliciter: aut quantum ad substantiam, aut quan-
um ad defectum passibilitatis et mortalitatis. Si fiat sermo de ipsa
uantum ad defectum passibilitatis et mortalitatis, dicunt quod in-
arnationis praecipua ratio fuit humani generis redemptio. Nisi enim
omo peccasset, et lapsus fuisset, et redimendus esset, Christus
arnem mortalem non assumpsisset. Si autem loquimur de incar-
atione secundum quod dicit assumptionem humanae naturae, lo-
uendo simpliciter, sic dixerunt quod praecipua ratio incarnationis
on est liberatio generis humani, quia etiam si homo non peccasset,
hristus incarnatus esset. Sententiae huius ratio est perfectio mul-
plex surgens ex dignitate illius operis. Incarnatio enim facit ad
rfectionem hominis, et per consequens ad perfectionem totius uni-
rsi, in hoc quod complet, et completionem dat humano generi,
undum illud quod respicit naturam, et secundum illud quod
picit gratiam, et secundum illud quod respicit gloriam. Secundum

illud quod respicit naturam; quia in incarnatione est consummatio modorum ducendi hominem in esse. Est etiam consummatio in comparatione ad perfectionem agentis, in hoc quod in incarnatione homo qui est ultimus, coniungitur cum suo principio unione qua sub Deo nulla est maior. Facit etiam ad perfectionem hominis quantum ad illud quod respicit gratiam; quia in incarnatione assumit Christus humanam naturam, ratione cuius plene habet esse caput totius Ecclesiae, cuius corporis membra uniri habent ratione charitatis et gratiae; et simul cum hoc facit ad perfectionem meriti, quia omnia merita pendent et meliorantur merito Christi. Facit etiam ad perfectionem gloriae, in eo quod homo in Deo suo invenit pascua quantum ad partem corporalem, et quantum ad partem spiritualem, sive ingrediatur, sive egrediatur; quod non faceret, si Deus non esset incarnatus. Completus etiam est totius humanae naturae appetitus, dum per opus incarnationis nobilissima idoneitas, quae erat in humana natura, secundum quam unibilis erat divinae, ad actum perfectum reducitur: et ratione huius multiplicis perfectionis, quae surgit ex opere incarnationis, congruit fuit Deum incarnari. Et quia haec multiplex perfectio non respicit tantum statum naturae lapsae, immo respicit etiam statum naturae institutae, ideo si homo lapsus non fuisset, nihilominus incarnatus esset; quia ita competebat hominem perfectum esse et secundum naturam, et secundum gratiam, et secundum gloriam, sicut si esset in statu lapso, et quodammodo amplius. » Reca poi le ragioni dell'altra sentenza, e conchiude « Quis autem horum modorum melior sit, novit iste qui pro nobis incarnatus est. Quis etiam horum alteri praeponendus sit, difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus est, et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes. Videtur autem primus modus magis consonare iudicio rationis. » (*loc. cit.*) E di fatti, quasi tutti i più grandi ingegni infino a noi l'hanno preferito all'altro. Ma il Santo Dottore preferì l'opposto.

Parimente al primo aderì Scoto, e tutta la sua Scuola appresso, sostenendo in modo riciso ed assoluto, che il motivo primario e principale dell'incarnazione fu l'eccellenza dello stesso domma e la manifestazione della bontà divina e degli altri suoi attributi; secondario la redenzione dell'uman genere; onde se anche questo secondo fosse mancato, essa si sarebbe egualmente verificata in carne impassibile ed immortale. Il contrario sostenne la Scuola Domenicana. Noi daremo qui la piena e bella esposizione che dell'una e dell'altra fece ultimamente il genovese sacerdote Pietro Rossi.

« Sebbene nelle operazioni dell'intelletto e della volontà divina, nsiderate in sè stesse, non vi abbia nè prima nè dopo (egli dice), rchè Dio tutto intende e vuole con un atto unico e semplicissimo, ttavia se le riguardiamo dal lato della nostra intelligenza e degli getti estrinseci cui si riferiscono, troviamo un fondamento a diinguerle mentalmente e a concepirle con un certo ordine. La raione si è che gli oggetti essendo distinti tra loro e connessi per tal odo che uno è ragione dell'altro, e ogni volontà sapiente, come è ella di Dio, intendendo questi oggetti secondo il nesso che hanno a sè; è naturale che quello il quale contiene la ragion dell'altro a inteso prima. Così il fine è voluto avanti dei mezzi, e tra questi, iù prossimi a quello, prima dei più lontani. Ciò posto, si domanda: al fu il primo oggetto inteso da Dio nella sua comunicazione teriore? Fu desso il Cristo, o il mondo? E se fu il Cristo, in lui per lui furono anche intese e volute tutte le altre cose naturali soprannaturali? Questa grande e sublime questione, che ha agitato più alti intelletti della Chiesa, è quella a cui ci siamo studiati di spondere con le dottrine fin qui esposte, ma che ora dobbiamo conrre a fine, aggiungendo qualche altro argomento, e mostrando me la nostra soluzione bellamente si accordi cogli insegnamenti una celebre scuola cattolica, non meno che con quelli della rilazione. Innanzi tutto però ci conviene accennare le principali ntenze dei teologi.

« I discepoli di San Tommaso opinano generalmente, che il primo getto voluto da Dio nella sua comunicazione esteriore non fu il isto, ma la manifestazione della sua bontà e degli altri suoi atibuti per mezzo di questo mondo; ed ecco come molti di essi ncepiscono la cosa e ordinano i decreti divini: 1° Iddio, conoscendo lla sua essenza sè e tutti i possibili, volle la comunicazione della a bontà e la manifestazione delle sue perfezioni. 2° A fine di anifestare una tal gloria elesse questo mondo tra tutti i possibili. Determinò di elevare la creatura razionale all'ordine soprannarale. 4° Per alti e arcani giudizi della sua sapienza volle permetre il peccato. 5° Preveduto il peccato, stabilì di portarvi rimedio. A tale effetto decretò l'incarnazione del suo Figlio. 7° In Cristo esse alcuni efficacemente alla gloria, permettendo per giusto giuzio che gli altri restassero nella massa della perdizione. 8° Tutte cose stabilite nei decreti anteriori furono sottomesse a Cristo e inate alla sua gloria. 9° Finalmente, in virtù della predestinane alla gloria, determinò di conferire agli eletti le grazie conduti effettivamente alla medesima; quali sono la vocazione alla

ella carne; secondo il Suarez, al contrario, è anche motivo della tessa sostanza dell' incarnazione.

« Dichiarate le principali sentenze, veniamo al nostro assunto.

« *Proposizione* 1ª. — Cristo è il primo oggetto inteso da Dio nella sua comunicazione *ad extra*.

« *Dimostrazione* 1ª. — Lo scopo primo e direttamente inteso da Dio *ad extra* è di vedere sè stesso riprodotto nel finito con quella tessa perfezione, con cui è riprodotto *ad intra* nel Verbo; ma questa riproduzione piena, perfetta ed infinita di Dio nel finito, non i ha e non si può avere se non in Cristo; dunque esso è il primo ggetto inteso da Dio *ad extra*.

« Questa dimostrazione è evidente, e si può formulare in quet'altro modo, secondo il linguaggio di San Tommaso. Lo scopo rimo a cui tende Dio nella sua comunicazione *ad extra* è di unire è stesso al finito, e di imprimere in esso la sua immagine nella naniera più alta e perfetta, che sia possibile alla sua onnipotenza che la creatura può capire; ma questa massima unione ed impressione dell'infinito nel finito non è altro che l'incarnazione o il risto; dunque il Cristo è lo scopo primario della comunicazione i Dio *ad extra*.

« *Dimostrazione* 2ª. — Il Mastrio [1], celebre discepolo di Scoto, agiona in questa forma sullo stesso argomento. « Chiunque agice con ragione e ordinatamente, innanzi tutto vuole il fine, e poi mezzi al fine, e tra questi, prima quelli che più immediatamente aggiungono il fine medesimo; la qual massima di Scoto fu provata ltrove largamente e difesa dalle difficoltà degli oppositori. (Lib. I, isp. V, quaest. II, art. 4.) Ora Dio vuole ragionevolissimamente: lunque, sebbene non per diversi atti, ma con un solo, tende ordiatamente agli oggetti, e perciò prima vuole il fine, e poi quel nezzo che più è idoneo a conseguirlo. Ma il fine da Dio inteso è o stesso Dio e la sua gloria, e il mezzo più idoneo a manifestare uesta gloria è Cristo e la sua predestinazione; dunque prima di gni altra cosa volle Cristo e decretò la sua predestinazione. È in

1. Il nostro Bartolommeo Mastrio, qui citato dal Rossi, nativo di Meldula negli tati della Chiesa, fu insigne filosofo e teologo nell'Ordine Francescano nella prima età del secolo decimosettimo. Seguì liberamente Scoto e San Bonaventura, e le ere principali da lui pubblicate furono: *Philosophiae ad mentem Scoti cursus teger*, tomi cinque in folio; *Commentaria in I, II, III et IV Sententiarum Scoti; eologia moralis ad mentem Sancti Bonaventurae et Scoti*, etc. Morì in patria 1673, nell'età di 72 anni. Veggasi lo Sbaraglia, *Supplementum ad Scriptores um Ordinum Sancti Francisci*.

questo senso che l'Apostolo lo chiama primogenito di tutte le creature, capo del corpo della Chiesa, *et primatum tenens in omnibus*.

« *Dimostrazione* 3ª. — Egli è verisimile che Iddio abbia tenuto nella predestinazione di Cristo quel modo che era più conveniente alla eccellenza di lui, secondo la regola di Scoto, la quale dice (Lib. III, dist. III, quaest. 2), che nel commendare Cristo meglio è peccare per eccesso che per difetto, qualora per ignoranza sia necessario cadere nell'uno o nell'altro fallo; ma la predestinazione di Cristo avanti di ogni altra creatura, è a lui più conveniente e alla ragione più consentanea: dunque, ecc.

« Si prova la minore: Cristo fu causa esemplare e finale di tutti i predestinati, imperocchè, come dice l'Apostolo, tutti fummo eletti in lui prima della fondazione del mondo; ma la predestinazione degli altri predestinati precedette la caduta di Adamo (in quanto ad Adamo non si può dubitare che egli non sia stato eletto e predestinato alla grazia e alla gloria prima della previsione della sua caduta); dunque *a fortiori* la predestinazione di Cristo ha dovuto precedere la previsione del peccato.

« *Proposizione* 2ª. — In Cristo e per Cristo furono da Dio intese e volute tutte le altre cose naturali e soprannaturali.

« *Dimostrazione* 1ª. — Iddio, secondo che abbiamo provato altrove, non vuole il mondo che in quanto vede in lui *infinitamente* rappresentata ed *effettivamente* contenuta la sua immagine: ma l'immagine divina non è in questo modo contenuta e rappresentata che in Cristo; dunque Iddio non vuole il mondo che in Cristo e per Cristo.

« *Dimostrazione* 2ª. — Iddio, volendo la massima sua gloria, vuole, come ancora provammo, che questa si rifletta e si ottenga per via di Cristo; ma non si rifletterebbe in Cristo, nè si otterrebbe per esso, se tutto l'universo naturale e soprannaturale non fosse voluto in lui come causa esemplare, meritoria e finale di tutto; dunque in Cristo e per Cristo furono da Dio volute tutte le cose naturali e soprannaturali.

« *Proposizione* 3ª. — Cristo fu eletto e voluto da Dio come deificatore del mondo.

« *Dimostrazione*. — Volere Cristo come la espressione suprema ed infinita delle perfezioni divine e come la causa prima ed universale di ogni bene e grazia al creato è lo stesso che volerlo come deificatore del mondo; ma Dio ha voluto Cristo sotto questi due aspetti (prop. anteced.); dunque l'ha voluto come deificatore del mondo

« *Proposizione* 4ª. — Questa deificazione importa due momenti 1º l'esaltazione delle esistenze considerate nella loro integrità primitiva; 2º la redenzione delle medesime, supposta la loro caduta.

Dimostrazione della prima parte. — Cristo non può essere la causa esemplare, meritoria e finale del mondo integro, se non in quanto comunica al medesimo gl'influssi della sua grazia e lo eleva e incorpora in sè per modo da fare con esso un tutto organico e vivente della medesima vita divina; ma questa elevazione ed incorporazione del mondo in Cristo prima del peccato, è ciò che si addimanda esaltazione; dunque la deificazione del mondo importa, innanzi tutto, l'esaltazione del medesimo.

« *Dimostrazione della seconda parte.* — Il male non può essere permesso da Dio per render vano e nullo il fine supremo della sua opera, ma unicamente come mezzo necessario, indiretto e accidentale a conseguirlo: ma se egli, supposto il peccato, non redimesse per via di Cristo il mondo caduto dalla sua primitiva integrità, il male renderebbe vano e nullo il fine della sua opera: chè, nè le creature potrebbero risorgere da sè, essendo intrinsecamente ammalate, anzi morte rispetto a Dio, nè dovrebbero senza di Cristo, perchè egli non può perdere il suo primato di causa esemplare, meritoria e finale delle medesime, che è appunto lo scopo inteso da Dio; dunque la deificazione, nella supposizione della caduta del mondo, importa la redenzione del medesimo.

« *Proposizione* 5ª. — La rivelazione concorda e conferma pienamente le proposizioni precedenti.

« *Dimostrazione.* — Secondo le divine Scritture tutto quanto il mondo visibile e invisibile, naturale e soprannaturale, fu creato in Cristo e per Cristo; tutti gli eletti furono in lui e per lui deificati e beatificati; ogni verità e bene da lui proviene come da causa universale; egli è il primogenito di tutte le creature; l'erede dell'universo e per cui Dio creò anche i secoli; quegli che è avanti tutte le cose e per cui esse sussistono; il capo del corpo della Chiesa, posto al di sopra di ogni Principato e Potestà e Virtù e Dominazione, e sopra qualunque nome, che sia nominato non solo in questo secolo, ma anche nel futuro. Le cose tutte furono messe sotto i suoi piedi; ed esso venne costituito capo sopra tutta la Chiesa, la quale è il corpo di lui ed il complemento di lui, il quale tutto in tutti si compie. In una parola le cose universe sono sue ed egli di Dio! « Qui Christus (dice S. Paolo), est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae; quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive Throni, sive Dominationes, sive Prin-

cipatus, sive Potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt: et ipsa est ante omnes et omnia in ipso constant, et ipse est capu corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis; u sit in omnibus ipse primatum tenens. Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem (divinitatis) inhabitare, et per eum reconciliare omni in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terri sive quae in coelis sunt. » (*Ad Coloss.* I.) « Benedictus Deus, scri altrove lo stesso Apostolo, et Pater Domini nostri Jesu Christi, q benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christ sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sanc et immaculati in conspectu eius in charitate. Qui praedestinav nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secu dum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae sua in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. In quo habemus reden ptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum secundu divitias gratiae eius, quae superabundavit in nobis in omni sapient et prudentia, ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis sua secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispens tione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quae coelis et quae in terra sunt, in ipso. » (*ad Ephes.* cap. I, 3-10 « Diebus istis, disse ancora nella Epistola agli Ebrei, (I, 2) locut est (Deus) nobis in Filio, quem constituit haeredem universoru per quem fecit et saecula. » E più sotto aggiunge: « Decebat eni eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consu mare. Qui enim sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes. (*Ibid.* II, 10-11.) Nella prima lettera ai Corinti, (III, 22-23) pa lando degli eletti, afferma che tutte le cose sono fatte per essi, e per Cristo, e Cristo per Iddio: « Omnia enim vestra sunt, sive Pa lus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mo sive praesentia, sive futura; omnia enim vestra sunt; vos aut Christi; Christus autem Dei. » Finalmente San Giovanni in più luog insegna anche egli che Cristo è la fonte universale della grazia della vita eterna per tutte le creature razionali: « Et Verbum ca factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, glori quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis..... et de pl nitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia; qu lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum fac est. Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius. Qui cre in Filium, habet vitam aeternam: qui autem incredulus est Fil non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum. » (*Ibid.* III, 35-3

[illegible]aec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, [illegible] quem misisti Jesum Christum. » (XVII, 3.)

« Da tutti questi testi e altri molti che tralasciamo si raccoglie; [illegible] che Cristo fu inteso e voluto prima di ogni cosa e per conseguenza [illegible]redestinato ad essere capo e primogenito di tutte le esistenze; [illegible] che l' universo intero fu in lui e per lui creato, esaltato e redento; [illegible] che tutti quanti gli esseri vennero a lui ordinati come a causa [illegible]ale; il che è ciò che intendevamo provare. Una più lunga e pro[illegible]nda discussione è riserbata, come già dicemmo, al secondo discorso.

« Prima di terminare questo lungo articolo vogliamo soddisfare [illegible] un dubbio, che sarà più volte occorso alla mente dei nostri [illegible]tori. Se Cristo, dirà taluno, fu inteso e predestinato da Dio prima [illegible] tutte le cose, e quindi prima della previsione del peccato degli [illegible]geli e degli uomini, in questa prima intenzione e decreto fu egli [illegible]edestinato ad incarnarsi in carne passibile o impassibile, mortale [illegible]immortale? Cotesto quesito è alquanto arduo e intralciato e i [illegible]ologi diversamente vi risposero. Noi, lasciate per ora da parte le [illegible]rie e molteplici loro spiegazioni, ecco come crediamo possa in[illegible]ndersi la cosa. Dio nella sua prima intenzione ha voluto la mas[illegible]na gloria esterna di sè, di Cristo e del mondo, giacchè queste [illegible] specie di gloria sono tra loro connesse per modo che la prima [illegible]porta la seconda, e questa la terza, conforme già vedemmo e [illegible]glio proveremo nel secondo discorso. Per ottenere questa triplice [illegible]ria egli ha dovuto, innanzi di determinare in concreto la passi[illegible]ità o impassibilità della carne di Cristo, vedere ciò che doveva [illegible]e e ciò che doveva permettere per rispetto alle esistenze, affin[illegible] le sue perfezioni meglio risplendessero in Cristo e nel mondo, [illegible]a comunicazione della sua bontà e del suo amore toccassero il [illegible] alto grado possibile di intensità. A raggiungere questo altissimo [illegible]po, dopo aver fatto, secondo il nostro modo di intendere, tutte [illegible]combinazioni possibili, ha veduto nella sua sapienza che non solo [illegible]veniva esaltare le creature per i meriti di Cristo, ma ancora [illegible]imerle cadute, onde era necessario permettere il peccato. In con[illegible]enza di questa visione sapienziale decretò che il Verbo s' in[illegible]nasse in una natura che fosse capace all' uno e all' altro effetto; [illegible]come a redimere le creature per modo che ne risulti la mas[illegible]a gloria di Dio, di Cristo e del mondo stesso, è necessario ripa[illegible]e a tutto rigore di giustizia l'offesa divina, e questa riparazione [illegible]anda di scontare la pena del peccato dovuta; quindi è che Dio [illegible]ette decretare questo modo perfettissimo di riparazione, e con[illegible]entemente l' incarnazione in carne passibile e mortale.

« *Corollario.* — Se la permissione del peccato non fosse necessaria a conseguire il fine supremo della comunicazione *ad extra*, nè il male, nè la redenzione avrebbero avuto luo Verbo avrebbe invece assunto una natura impassibile e imm

« *Scolio.* — Questa nostra maniera di rispondere al quesi posto concorda nel fondo con la sentenza di quei teologi, i affermano che il primo intendimento di Dio nel volere l'incarn prima della previsione e permissione del peccato, fu di vole miglior modo possibile, secondo i diversi accidenti che poteva cadere nel mondo; e siccome questo miglior modo, tutto pre e calcolato, era di volerla in carne passibile; perchè la perm del peccato e la redenzione furono prevedute come momenti sari alla massima manifestazione delle perfezioni divine, perc la decretò in tal forma. « Alii respondent (scrive il citato Francescano) quod non existente peccato adhuc Christus ven carne impassibili, et quidem ex vi eiusdem decreti iam condit decretum absolutum iam conditum de veniendo ante permis et praevisionem cuiuscumque peccati, fuit de veniendo melior absolute loquendo, iuxta occurrentes occasiones in posteriori gnis; et licet de facto venerit in carne passibili propter rem peccati, quatenus ille erat optimus modus communicandi extra, supposito peccato, et ostendendi divitias gloriae Dei; hoc tamen sequitur, quod aliter non venisset, quia in alio ca non fuisset peccatum, fuisset alius modus perfectior se co candi, nempe in carne impassibili, et hoc quidem ex vi e decreti, quia hoc non fuit explicitum de sic vel sic venien de veniendo meliori modo, iuxta occasiones occurrentes. Et ra quia aliquod medium habere potest necessariam connexione intentione alicuius finis, aliqua suppositione facta, qua subla litur necessitas illius medii, nec propterea necessarium e intentionem finis; quod Suarez (Sect. V) exemplo tali decla si quis habeat absolutum propositum effundendi bona sua et honestiori modo quo potest, stante hac intentione, si se o pauperes, necesse est, ut ex vi illius intentionis in illos e divitias suas, quia, ea suppositione facta, ille est honestior effundendi divitias; si autem, stante illo proposito, non se pauperes, tunc quamvis non possent divitiae illo honestissim communicari, non ob id opus est prius propositum tolli, illo non includebatur determinate hic modus communican tias (elemosina), sed modo honestissimo possibili iusta occ circumstantias. Sic igitur in proposito, illa prima intentio

icandi se ad extra non fuit in se coarctata et limitata ad hoc me-
lium, nimirum se communicandi in carne passibili, et propter reme-
lium peccati, neque hic modus in particulari fuit in ea explicite
ontentus, sed solum generatim, quatenus illud decretum definitum
uit secundum optimum modum exequendi illud iuxta occurrentes
ircumstantias; posset autem esse alius modus optimus et convenien-
issimus iuxta capacitatem hominis in statu innocentiae, etiam si
on fuisset peccatum. Ita Suarez, Morandus, Aretinus, et alii. (MA-
TEIUS, *Sent.* III, disp. 4.)

« Taluno, anzi molti diranno, che dai principii esposti deriva
priori la necessità della incarnazione e di tutto l'ordine sopran-
aturale, e quindi l'impossibilità dello stato di natura pura, contro
opinione di molti teologi, che pensano diversamente, e contro le
efinizioni dei Sommi Pontefici, i quali hanno condannato in Baio
dottrina che sosteneva contro i razionalisti la necessità della
saltazione, ossia dell'ordine soprannaturale.

« *Risposta.* — Per ciò che riguarda l'ordine soprannaturale in
enere, noi abbiamo già risposto ad una simile obbiezione nella terza
arte del libro primo, a cui rimandiamo il lettore.

« Per riguardo all'incarnazione diremo due parole adesso, e in-
anzi tutto premettiamo le seguenti distinzioni. Primieramente una
osa può dirsi necessaria, perchè è voluta da una legge metafisica,
ome sarebbe che, se Iddio volesse creare un uomo, deve di necessità
ornirlo di ragione. In secondo luogo può dirsi necessaria in quanto
voluta dalla legge della giustizia, come sarebbe il premiare la
irtù. Finalmente una cosa può dirsi necessaria in quanto è chia-
mata dalle esigenze o tendenze della bontà e della finalità, ossia
n quanto risponde perfettamente all'istinto benefico dell'agente, e
ffettua compiutamente il fine del suo operare.

« Ciò posto diciamo che se si tratta della prima specie di ne-
cessità, non solo non v'è alcun bisogno di attribuirla all'incarna-
zione secondo i nostri principii, ma anzi deve negarsi; perchè in
senso stretto e rigoroso non ripugna ad alcuna legge metafisica, che
Iddio crei esseri finiti senza incorporarsi personalmente in alcuno
di essi. La possibilità intrinseca del finito può stare e concepirsi
metafisicamente senza dell'incarnazione. Neghiamo pure risoluta-
mente, che possa applicarlesi la seconda specie di necessità, giacchè
a creatura per sè non ha alcun diritto rigoroso al soprannaturale
tanto meno all'incarnazione, e quindi Iddio, senza offendere la
giustizia, poteva assolutamente non incarnarsi. Se si tratta della
erza specie concediamo che possa e debba predicarsi dell'incar-

nazione; ma facciamo osservare che questa sorta di necessi
toglie nè la libertà, nè la gratuità del dono, e si risolve in
analisi in una somma convenienza. Questa necessità, se ben
sidera, non è diversa da quella che ammette San Tommaso
vamente all'esistenza di esseri intelligenti nel creato. Difat
tendo il Santo Dottore dal concetto della causa esemplare e fi
mondo, ne inferisce, che se Dio crea, non deve contentarsi di
esseri solamente materiali, ma deve produrre eziandio esse
ligenti e puri spiriti; altrimenti nè la sua similitudine (tipo)
perfettamente espressa nell'opera della creazione, nè il
sarebbe ottenuto (causa finale), mancando sotto il primo
chi esprimesse la sua spiritualità intellettiva, sotto il seco
lo conoscesse e amasse degnamente. Ma non ostante quest
sità dedotta *a priori*, si può dire che un mondo puramen
riale sia metafisicamente impossibile all'onnipotenza divin
l'esistenza delle creature intellettuali e morali non sia u
libero, un dono gratuito della bontà divina? No, per fermo. I
si dica dell'incarnazione. Le medesime ragioni che esigono
duzione di esseri intellettuali, domandano pure l'incorp
dell'infinito rappresentativo, come noi di sopra abbiamo
dimostrato dai principii di San Tommaso; e se queste rag
tolgono la libertà e la gratuità del benefizio divino nel pri
neppur possono torle nel secondo. Lo stesso San Tommaso
formalmente, secondo che vedemmo, che è tanto conveniente
tura di Dio l'incarnarsi, quanto è conveniente alla natura d
il ragionare. Ora è chiaro che, conosciuta la natura dell'uo
può dedurre *a priori* con certezza che ragionerà: dunqu
mente, conosciuta la natura di Dio e la creazione dell'uni
ne può inferire con certezza che egli s'incorporerà in qu
sere finito.

« E questa dottrina, cui altri danno il nome di necess
rale, altri di somma e altissima convenienza divina (i n
cambiano l'idea), fu professata da grandissimi Teologi, e
altri anche da Bossuet, il quale in un suo Sermone non
more di dire, « che Dio, per richiamare ogni cosa al mistero
unità, ha stabilito l'uomo qual mediatore di tutta la natura
e Gesù Cristo, Dio-Uomo, solo *mediatore* di tutta la natura
Tutta la natura vuole onorar Dio e adorare il suo princi
quanto essa ne è capace; la creatura insensibile, priva di ragi
ha cuore per amarlo, nè intelletto per conoscerlo. Perciò, non
conoscere, essa fa tutto quello che può, dice Sant'Agostino,

ndo sè medesima a noi, per essere almeno conosciuta e farci cono-
ere il suo divino autore... In questa guisa, benchè imperfettamente
alla sua maniera, essa glorifica il Padre celeste. Ma affinchè ella
nsumi la sua adorazione, l'uomo deve essere suo mediatore; tocca
lui di prestare una voce, una intelligenza, un cuore tutto ardente
amore a tutta la natura visibile, affinchè essa ami in lui e per
i la bellezza invisibile del suo Creatore... Ma questo mediatore
lla natura visibile aveva egli stesso bisogno di un mediatore. La
tura visibile non poteva amare, e perciò ella aveva bisogno di
mediatore per ritornare al suo Dio. La natura umana (e così
dica di ogni altra natura spirituale creata) può ben amare, ma
a non può amare *degnamente*. Bisognava dunque darle un me-
tore che amasse Dio *come esso è amabile*, che adorasse Dio
anto è adorabile, affinchè in esso e per esso noi potessimo ren-
e a Dio, nostro Padre, un omaggio, un culto, un'adorazione, un
ore *degno della sua maestà.* Questo mediatore è quello che ci è
mato oggi dallo Spirito Santo nelle viscere di Maria. Ti allieta,
atura umana! Tu presti il tuo cuore al mondo visibile per amare
uo Creatore onnipotente; e Gesù Cristo ti presta il suo per amare
*namente colui, il quale non può essere degnamente amato che
un altro sè stesso ».* (*Discorso per la festa dell'Annunziazione.*)

« In questo bellissimo passo di Bossuet vi è sostanzialmente la
rica che abbiamo esposto.

« Un altro teologo, riconosciuto comunemente per ortodossissimo,
insegnato altrettanto e in termini molto più forti che non ab-
mo fatto noi. È questi il Padre Domenico Viva Gesuita, già pro-
ore di teologia nel Collegio di Napoli. Dopo avere questo Padre,
molti altri teologi, stabilito in Dio la necessità morale dell'ot-
ismo, si fa la seguente obbiezione. « Se Dio fosse necessitato
ottimo, dovrebbe porsi nell'universo l'ordine della grazia e della
ria, e la stessa incarnazione, senza cui l'universo non è ottimo;
questo ripugna al concetto della grazia; dunque niente affatto
ecessitato a porre l'ottimo, neppure moralmente. Si prova la
ore. La grazia in ragion del suo concetto supera ogni esigenza
fisica, sia morale, di tutta la natura; ma se Dio fosse necessi-
to a porre la grazia, la grazia verrebbe posta nell'universo come
chiesta *(exigita),* quindi non supererebbe qualsiasi esigenza; dun-
in Dio la necessità morale di porre la grazia nell'universo ri-
— al concetto della grazia.

nferma 1°. — L'incarnazione è chiamata da San Tommaso
o dei miracoli; ma ripugna che il miracolo, il quale è es-

senzialmente contro l'esigenza della natura, sia insieme conforme all'esigenza dell'universo; dunque ripugna che l'incarnazione sia richiesta dall'universo, e che Dio sia moralmente necessitato a porvela. Nè vale il dire, che questo miracolo non è richiesto dall'universo, ma è richiesto nell'universo dalla stessa bontà divina, che inclina alla somma comunicazione *ad extra:* chè il miracolo invertendo l'ordine della natura, si dovrebbe dire, che Dio autore della natura richiede di invertire l'ordine naturale; il che niuno mai dirà.

« *Si conferma* 2°. — Se Dio fosse necessitato a porre l'incarnazione, ne seguirebbe, che un filosofo Gentile, conoscendo col lume naturale questa inclinazione di Dio, potrebbe inferirne con certezza morale l'esistenza dell'incarnazione, e però l'incarnazione sarebbe naturalmente conoscibile. Aggiungi, che dovrebbe inferirne l'esistenza fin dai primordi della natura, anzi dall'eternità. Finalmente, da che l'universo è ottimo, si dovrebbe dedurre che Dio niente può aggiungere ad esso e niente togliere; onde non sarebbe vero che Dio possa creare mondi sempre più perfetti all'infinito ». Tale è l'obbiezione, vediamo ora la risposta.

« Rispondo che l'ordine della grazia e della gloria è sopra qualunque esigenza della natura, in quanto che da niuna natura, o sostanza creata, o creabile, può esigersi la grazia, o la visione di Dio. Con ciò però sta, che l'ordine della grazia, della gloria e la stessa incarnazione può essere voluta (*exigi*) dall'infinita bontà di Dio, sommamente di sè diffusiva; in conseguenza l'inclinazione di Dio a porre la grazia, non ripugna al concetto della grazia, come notò il Suarez. (*Metaph.* disp. 35.)

« Alla 1ª conferma rispondo, che il miracolo, che è contro l'esistenza della natura naturata, è secondo l'esigenza della natura naturante, cioè di Dio. Imperocchè, convenendo alla perfezione dell'universo, che talora avvengano in esso miracoli, e che non vi manchi il miracolo fra tutti prestantissimo, cioè l'incarnazione; perciò Dio essendo propenso all'ottimo, è propenso egualmente ad operare di quando in quando miracoli, e a porre l'incarnazione. Quantunque poi il miracolo violi e inverta le leggi della natura particolare, perfeziona non di meno, e non inverte l'ordine della natura universale, ossia del mondo, e però può l'autore della natura esigere, che nell'universo vi siano di quando in quando miracoli.

« Alla 2ª conferma, rispondo, che un filosofo Gentile non può dedurre l'esistenza dell'incarnazione, perchè col lume naturale non può conoscerne la possibilità. Ond'è che dall'inclinazione di Dio

ll'ottimo può inferirne, che se l'incarnazione è possibile, essa deve rovarsi nell'universo, in quanto conviene alla perfezione del medesimo. Siccome poi alla perfezione dell'universo e all'eccellenza del nistero appartiene, che si ponga dopo lunga aspettazione e innumere preghiere dei Padri, perciò non deve inferirsi che abbia esitito fin dal principio del mondo, e molto meno dall'eternità; tanto più che era conveniente a far spiccare l'indipendenza di Dio, che l mondo si creasse nel tempo, benchè potesse essere creato *ab aeterno*.

« Finalmente, siccome negli istrumenti musicali si può avere l'armonia con uno o altro numero di corde; così l'ottimo nel mondo i poteva avere con altre e altre creature più perfette, purchè conservassero la proporzione tra sè e relativamente al fine; e in questo enso è detto nell'Ecclesiastico (III): « Non possumus eis quidquam ddere, nec auferre, quae fecit Deus ut timeatur; » in quanto che on può essere creato un universo più perfetto, nè a riguardo del ne che è la manifestazione della gloria di Dio, nè a riguardo dell'ordine delle creature, avendo Dio disposto ogni cosa *in mensura, t numero, et pondere*, conforme è scritto nella Sapienza (II); nè elativamente ai generi e gradi degli esseri, contenendo tutti i generi e gradi delle cose nelle quali rifulge qualche speciale perfezione divina, non potendosi dare genere di enti maggiore dell'intellettivo, al quale appartiene lo stesso Dio.

« Dal fin qui detto si raccoglie, I° che si dà in Dio morale necessità ll'ottimo, e quindi a porre l'incarnazione; la quale necessità, benhe sia metaforica rispetto al modo, in quanto è priva di difficoltà ll'opposto, non però è metaforica e impropria relativamente aleffetto, imperocchè importa la certezza morale di porre l'ottimo; iccome la necessità morale in una madre di amare il proprio figlio, i dà facoltà di dedurre con certezza morale, che Berta ama il suo glio. In conseguenza quando Agostino dice: « Facilius iram, quam isericordiam continebit Deus, » non vuol dire, come nota il Ruiz, he Dio provi difficoltà nel contenere la misericordia, ma che noi iù facilmente crediamo che sia per rattenere l'ira, essendo più nclinato alla misericordia che ad adirarsi.

« Si raccoglie in II° luogo, che questa necessità in Dio non nace da indigenza o difetto, ma da sovrabbondanza di perfezione; hè è propenso all'ottimo, non per acquistar perfezione dalle creaure, ma per comunicare sè alle medesime e perfezionarle.

« Si raccoglie in III° luogo, che questa necessità appartiene alla rfettissima libertà, non altrimenti che la necessità metafisica a

non peccare; onde siccome Iddio, al dire di Agostino (*De Civit. Dei*, V, 20), perchè onnipotente non può fare molte cose, *puta chimaeram, peccatum, etc.;* così perchè è perfettissimamente libero, è necessitato moralmente all'ottimo ».

« Si raccoglie in IV° luogo, che l'universo è perfetto ed ottimo, sia formalmente, sia materialmente; e che per conseguenza contiene di fatto tutti i gradi e generi possibili degli esseri. Che sia perfetto in tutte le sue parti, consta; chè quella cosa si dice perfetta, che corrisponde al suo fine: così la spada se ferisce, la serra se sega, perchè a questo fine sono ordinate; ora il fine dell'universo è la manifestazione della gloria divina, sia perchè « universa propter semetipsum operatus est Deus, » come si dice nei Proverbi (XVI), sia perchè ogni agente intende porre nel suo effetto la immagine di sè stesso nel modo più perfetto che gli è possibile: or bene a questo fine di manifestare la divina gloria e i divini attributi, l'universo è supremamente acconcio, siccome porta il senso comune, giusta le cose dette nell'articolo primo; dunque è perfettissimo ».

« Che poi di qui ne segua che si contengano nell'universo tutti i generi delle cose, si mostra così. Siccome la cognizione è immagine dell'oggetto intenzionale, così l'effetto è l'immagine reale della sua causa; ma la cognizione non è perfetta, se non esprime tutti i predicati dell'oggetto; dunque neppure l'effetto è perfetto, se non esprime tutti i predicati della sua causa. L'universo poi si dice esprimere tutti i predicati e attributi divini, perchè contiene tutti i generi degli esseri, coi quali le perfezioni divine, che non possono appieno adombrarsi dai singoli in particolare, vengono adombrate da tutti; dunque l'universo, dacchè è perfetto, deve contenere tutti i generi degli esseri.

« Si raccoglie in V° luogo, questa regola generale (*ex Suarez, Meth.* disp. XXXV, sect. 1.) Ogni qual volta che qualche grado di essere rappresenti una speciale perfezione, se non consta che ripugni, deve dirsi che in effetto si dà, altrimenti l'universo non sarebbe ottimo; e di qui si prova con la ragione naturale, che gli Angeli esistono realmente. Al contrario ogni qual volta che un qualche grado di essere non si dà di fatto, come una creatura creatrice, indestruttibile, ecc. deve conchiudersi che ripugna; altrimenti se fosse possibile, e non si desse di fatto, il mondo non sarebbe ottimo, come diffusamente dimostrammo nel trattato sugli Angeli ». Fin qui il celebre teologo Gesuita.

« Se ora diamo uno sguardo indietro e riavviciniamo le idee abbiamo brevemente svolto, al dogma rivelato che venne a ci

...irle, non ci sarà difficile riassumere in un'occhiata le grandi analogie che collegano in questo punto la filosofia con la teologia, e l'altissima sapienza e bontà, che si racchiudono nella esecuzione di questo ineffabile disegno.

« Noi vedemmo innanzi tutto, che l'Infinito doveva entrare nel mondo, perchè l'azione creatrice tendeva ad esprimere *ad extra* il sistema o l'idea mondiale, quale si trova in Dio ed è pronunziata nel Verbo, vale a dire non solo in quanto è rappresentativa del finito, ma in quanto è in sè stessa infinita, perchè sotto questi due aspetti si trova nel Verbo, essendo realmente identica a lui. Vedemmo in secondo luogo, che l'Infinito non poteva entrare nel mondo per identità di natura, nè conferirgli la sua increata eccellenza per esaltamento evolutivo del finito, ma soltanto per una certa incorporazione di quello in questo, in virtù della quale il secondo fosse atto a sussistere nel primo e dei due esseri si formasse un solo nuovo individuo, che fosse Dio umanato. Vedemmo in terzo luogo che questo infinito dovea essere formalmente rappresentativo, ossia il Verbo stesso del Padre; perchè il commercio richiesto tra il creato e l'increato esigeva che Dio riscontrasse e riconoscesse nell'opera della sua onnipotenza l'immagine piena e perfettissima di sè stesso; perchè il suo atto divino mirava a porre nel seno delle esistenze quella infinità che eternamente loro dona nella rappresentazione ideale, mediante la generazione interna. Ora questa rappresentazione ideale è espressa, come vedemmo, nel Verbo, e con lui si immedesima realmente; onde ne inferimmo che a lui s'apparteneva più specialmente umanarsi, a lui portare nel mondo quella infinità che *ab aeterno* gli dà nella sua idea, a lui essere, in ragione della sua nozione personale, l'organo naturale del commercio tra Dio e le creature, a lui, in una parola, innalzare l'immagine finita alla dignità dell'infinita, la fecondità esterna alla grandezza dell'interna, e fare dei due verbi infinitamente distanti (increato e creato), e delle due manifestazioni (generativa e creativa) come una sola cosa sussistente.

« Ora chi non vede che tutto ciò si è maravigliosamente compito nella teandrìa? Che il Verbo incarnato ha corrisposto a tutte queste aspirazioni divine, e ha insieme sublimato e perfezionato tutte le idee razionali? Non è forse il Verbo, immagine del Padre e tipo del mondo, quello che facendosi uomo, ha innalzato la copia all'altezza della sua eccellenza infinita, l'ha unita a sè ipostaticamente e abilitata ad offrire all'occhio dell'eterno e onnipotente Iddio quell'Infinito ideale che vuole e deve ravvisarvi? Il Padre

non vede forse in Cristo il suo Figlio unigenito, l'Infinito che *ab aeterno* genera, lo splendore della sua gloria, l'immagine della sua sostanza? E questa immagine eterna e incorporata nel finito, non è forse vero uomo? Non racchiude in sè tutti gli elementi dell'universo? Un uomo pertanto è in senso vero e proprio la gloria e l'immagine infinita del Padre; un uomo concilia ed unisce in sè i contrari più opposti, rende a Dio quella ricognizione e gloria infinita che costituisce la religione eterna, e scioglie il problema più arduo, sublime ed augusto del mondo.

« Conchiudiamo, adunque, che la sola rivelazione divina è quella che in modo ragionevole e compiuto ha schiuso il grande e astruso enigma della creazione. Tutte le difficoltà, che la mente incontrava nello spiegare come il finito possa essere sublimato a dignità infinita, e la fecondità *ad extra* portata a raggiungere l'altezza di quella *ad intra*, difficoltà a cui ruppero tutte le religioni e filosofie pagane, furono pienamente sciolte e dissipate dal concetto della teandrìa. In questa le aspirazioni della Trinità trovarono il loro appagamento; giacchè in essa si è avverata quella comunicazione infinita di Dio al mondo, quella unità massima tra l'uno e l'altro, che era lo scopo primo e supremo delle aspirazioni medesime. Iddio non cercava nell'opera della creazione che la sua immagine e gloria, e voleva che questa immagine e gloria fosse degna di lui, cioè eguale a quella che egli possiede nel suo Figlio. Ora questo scopo altissimo fu a gran pezza ottenuto nell'incarnazione; perchè egli ha veduto e vede in Cristo quella medesima riproduzione perfetta di sè, quella stessa immagine infinita, quello splendore increato, che *ab aeterno* riflette nel seno della sua sostanza.

« Nè lo sguardo benefico di Dio e la sua amorosa compiacenza si fermò al Verbo incarnato, ma in lui abbracciò tutto l'universo, perchè in Cristo e per Cristo le esistenze acquistarono una certa dignità teandriforme infinita, e la religione del tempo fu tratta ad eguagliare la religione eterna. Il medesimo teandro, che è Figlio naturale di Dio e vero Dio anche esso, è altresì figlio naturale dell'uomo e vero uomo; e se come Dio onora e glorifica infinitamente il Padre *ad intra*, come Uomo lo onora e glorifica infinitamente *ad extra*; e siccome in lui, in quanto è l'intenzione prima della creazione, il capo e rappresentante del mondo, sono compresi e ricapitolati tutti gli esseri, secondo il linguaggio di San Paolo (*Ephes.* 1, 10); quindi è che in lui, per lui e con lui tutto il creato spirituale e materiale partecipa alla dignità infinita, e rende a Dio una gloria degna della sua increata maestà.

« Che dire dopo di ciò di quei filosofi, i quali o negano, o peggio, si fanno beffe della rivelazione e di Cristo? Hanno essi una dottrina più vasta, una filosofia più sublime, una scienza più profonda e ragionevole di questa? Pensano essi colle loro miserie sensistiche, materialistiche e panteistiche, di poter meglio del filosofo cattolico spaziare per l'immensità dell'universo, aprirne gli enigmi, sciorne i problemi e dichiararne l'organismo e l'armonia? Se altro non ci volesse a mostrare l'intrinseca ripugnanza e inettezza di cotali sistemi, questo solo basterebbe, che per essi viene esclusa dalla mente e dalla scienza umana la parte più alta e nobile della idealità e della realtà; e non dico solo della realtà che trascende i confini della natura, come è l'ontologia e la psicologia soprannaturale e palingenesiaca, ma di quella ancora che si racchiude dentro i medesimi, qual'è l'intelligibile o razionale; laddove il filosofo cristiano, senza nulla escludere e dimenticare di ciò che appartiene alla pura filosofia, si eleva assai più in alto, spazia per un campo infinitamente più vasto, abbracciando nella sua mente tutto lo scibile e reale soprannaturale, e accordandolo bellamente con tutto lo scibile e reale naturale. In una parola, il filosofo incredulo rinnega una gran parte dell'essere, perchè tutto non rientra nella sola categoria da lui ammessa, invece che il cristiano lo coglie nella sua universalità ed armonia. » (*Principii di filosofia sovrannaturale,* Vol. IV.)

Qui ora sarebbe da dire della possibilità e della convenienza dell'incarnazione; ma a tener dietro, per quanto è possibile, al Nostro, avvisiamo meglio di toccar prima del fatto storico; fatto rivelato da Dio nell'Eden, e compiutosi con l'incarnazione del Verbo divino nel seno della donna, che con esso doveva schiacciare il capo al serpente tentatore. Imperocchè il fatto stesso, per questo che è fatto, di cui non si può in nessun modo dubitare, è una solenne prova della possibilità del medesimo. « Facta est incarnatio (dice Frate Gherardo) in utero Virginis, credentis quod Angelus nuntiabat et consentientis, superveniente in ea Spiritu Sancto ad sanctificandum eam et fecundandum, per cuius virtutem concepit Filium Dei sine peccato, et vere Mater Dei dicitur et Virgo. Inque eodem momento caro fuit per virtutem Spiritus Sancti formata, anima carni infusa et Verbo cum ipsa carne unita. Assumpsit igitur Filius Dei totam humanam naturam, animam scilicet et corpus; assumpsit etiam defectus humanae naturae et passiones corporales, ut famem et sitim et lassitudinem; assumpsit etiam defectus spirituales, ut tristitiam, gemitum et timorem. »

Sono note le antiche eresie, che negarono la realtà dell'assunzione dell'umana natura fatta dal Verbo divino e la teandrica sua unione con essa. Oggi per contrario abbiamo il rinnovamento dell'Arianesimo e peggio, per cui Gesù Cristo non differisce da Numa, da Solone, da Licurgo, da Platone, da Cesare, e da altri simiglianti uomini che si segnalarono nell'età pagana; negandosi rivelazione, ragione e storia, purchè si combatta contro Cristo, e si mostri l'empio desiderio di farlo scendere dal seggio della sua divinità e della sua gloria, per cedere a non sappiamo chi altri l'eredità dell'umana famiglia. Ho detto, rinnegando rivelazione, ragione e storia; perchè il fatto di tutti i fatti, o meglio, come dice San Bonaventura, il centro dell'opera della creazione, e quindi l'origine di tutti i fatti ed avvenimenti, è Cristo, che per ciò stesso deve esserne anche la finalità e il compimento: è Cristo, tipo e sapienza eterna di tutto quello che fu fatto ed è possibile, e riparatore nel tempo dell'umanità decaduta, ossia dell'opera della sua onnipotenza; ond'è che, negando questo fatto, o meglio questa origine, questo centro, questa finalità di tutti i fatti, nè scienza, nè storia sono più possibili. E però noi troviamo la sostanza di questo fatto conosciuta da tutti i popoli della terra, i quali tutti n'ebbero rivelazione nella rivelazione primitiva, di cui tutti recarono seco memoria nella loro dispersione, avvenuta dopo il diluvio nelle pianure di Sennaar; memoria, che poi, come tutte le altre, in essi si affievolì e si deturpò a mano a mano che si allargarono a popolar la terra, e caddero nel paganesimo; ma la sostanza restò: in essi ne restò la sostanza, e nel popolo Ebreo restò viva ed intera la rivelazione, che Dio ne aveva fatto nell'Eden, e poi aveva confermata a' Patriarchi; la quale sempre più si chiarì e rese esplicita, come si venivano avvicinando i tempi in cui il gran fatto doveva avere compimento, secondo le belle parole di San Paolo: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, novissime diebus istis loquutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula.* E l'essersi conservata intera e viva nel popolo Ebreo, fu un segnalatissimo beneficio, non solamente per quel popolo, ma per tutti gli altri, che dovevano egualmente averne salute; imperocchè i raggi di quella luce divina a quando a quando misteriosamente in essi penetrando, ne ridestarono la primitiva memoria: il che è facile a spiegarsi per le relazioni che con alcuni di essi pigliò l'ebrea gente, e per i viaggi e le ricerche degli antichi filosofi, che de' suoi libri rivelati presero cognizione. Questo importantissimo fatto storico, già notato

Sant'Agostino [1], non isfuggì alla profonda penetrazione del nostro celebre Frate Ruggero Bacone; per lo che ebbe a scrivere, che di molti de' nostri misteri, e specialmente di quello del Salvatore, era stata data in qualche modo notizia anche all'antica sapienza pagana. Gioverà qui riferirne le parole. Esse sono tratte dalla settima parte del suo *Opus Maius*, che resta tuttavia inedita e manoscritta nel Museo Britannico di Londra. Tratta della filosofia morale, e il primo capitolo è come preambolo al fatto suddetto, di cui parla nel secondo.

« Manifestavi (egli dice) in praecedentibus, quod cognitio linguarum et mathematica, atque perspectiva speculorum, et scientia experimentalis sunt maxime utiles et particulariter necessariae in studio sapientiae, sine quibus nullus potest in ea, ut oportet, proficere, non solum, absolute sumpta, sed et ad Ecclesiam Dei relata... Nunc vero radices quintae scientiae volo revolvere, quae melior est et nobilior omnibus praedictis, et haec est inter omnes practica et operativa et de operibus necessariis in hac vita et in alia. Scientiae enim aliae dicuntur esse speculativae, licet quaedam sint activae et operativae, quia sunt de operibus artificialibus et naturalibus, non de moralibus; et speculativae veritatis rerum, vel operum scientialium, quae referuntur ad intellectum speculativum, et non sunt de his quae pertinent ad intellectum practicum. Et ideo dicitur practicus, quia practicam, idest operationem boni et mali, exercet. Scientia practica hic stricte sumitur ad opera moris, quibus boni et mali sumus, licet, largo modo sumendo practicam pro omni operativa scientia, multae aliae sunt practicae. Sed antonomastice haec dicitur practica propter principales operationes hominis, quae sunt circa virtutem et felicitatem et miseriam alterius vitae. Haec vera practica vocatur moralis et civilis scientia, quia ordinat hominem ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum, et praebet has ordinationes, et ad eas nos incitat et exercitat efficaciter. Haec enim

1. Ecco le parole di Sant'Agostino: « Et tamen ab initio generis humani, alias occultius, alias evidentius, sicut congruere temporibus divinitus visum est, nec prophetari (Christus) destitit, nec qui eum crederent defuerunt, ab Adam usque ad Moysen, et in ipso populo Israel, quae speciali quodam mysterio gens prophetica fuit, et in aliis gentibus, antequam venisset in carne. Cum enim nonnulli commemorantur in sanctis hebraicis libris, iam ex tempore Abrahae, nec de stirpe carnis eius, nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen huius sacramenti participes fuerunt; cur non credamus etiam in caeteris hac atque illac gentibus, alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? Ita salus religionis huius, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit, qui dignus fuit, et cui defuit, dignus non fuit. Et ab exordio propagationis humanae usque in finem, quibusdam ad praemium, quibusdam ad iudicium praedicatur. » (SANCTI AUGUSTINI, *Epist.* CII, 15, Oper. tom. II; Venetiis, 1729.)

scientia est de salute hominis per virtutem et felicitatem complenda: aspirat haec scientia ad illam salutem, quantum potest philosophia; ex quibus patet in universali, quod haec scientia est nobilior omnibus partibus philosophiae. Nam cum sapientiae sit finis necessarius, et finis est nobilissimus in re qualibet, oportet quod haec scientia sit nobilissima. Caeterum de iisdem negotiatur haec sola scientia, vel maxime de quibus Theologia considerat, licet alio modo, scilicet de fide Christi; quamquam et haec scientia multa praeclara testimonia de eadem fide contineat, et a longe articulos principales olfacit, in magnum adiutorium fidei christianae, ut sequentia declarabunt. Sed Theologia est scientiarum nobilissima; ergo illa quae maxime convenit cum ea, est nobilior inter caeteras. Sed ut utilitas huius scientiae maxima pateat, oportet eius partes investigari; quatenus de partibus et toto quod volumus extrahatur. Et quum moralis philosophia est finis omnium partium philosophiae, necesse est quod conclusiones aliarum scientiarum sint principia in ea, secundum formam praecedentium scientiarum ad sequentes, quia conclusiones praecedentium supponuntur in sequentibus naturaliter, et ideo consequens est, ut sint in praecedentibus bene probatae et certificatae, ut mereantur accipi in usu sequentium scientiarum, secundum quod ex metaphysicis patens est. Et ideo principia moralis philosophiae verificantur in scientiis praecedentibus, et propter hoc debent haec principia extrahi de aliis scientiis, non quia sint illarum, sed quia eis sub suo dominatu ordinantur. Unde ubicumque inveniantur, adscribenda sunt morali philosophicae, quia secundum substantiam suam sunt moralia, et licet in aliis scientiis retineantur, hoc est propter gratiam moralis philosophiae. Quapropter omnia huiusmodi reputanda sunt de morali philosophia, et ei tribuenda, et ideo si his volumus uti, secundum ius suum, necesse est ut in morali scientia ab omnibus aliis colligentur. Nec mirum si philosophi per totam philosophiam speculativam scripserint moralia, quia sciverunt ea esse de salute hominis, et ideo in omnibus scientiis sententias pulchras inscripserunt morales, ut semper homines excitarent ad bonum salutis, et ut sciretur ab omnibus, quod non coluntur scientiae caeterae nisi propter istam, quae est humanae sapientiae dictatrix. Et ideo si allegarem auctoritatem de aliis locis, quam eas quae in libris moralibus continentur, considerare oportet, quod in hac scientia debent magis proprie collocari; nec possumus recipere ea scripta in libris huius scientiae, quia nonnisi secundum partes in latino habemus philosophiam Aristotelis, et Avicennae et Averrois, qui sunt auctores in h

iusmodi principales. Si enim Theologia veritates salutiferas essentiae suae intelligit, ubicumque eas invenit, ut a principio allegavi, et posterius tactum fuit; sic et moralis scientia in suum ius reducit quodcumque de rebus sui generis reperit alias esse scriptum. Haec vero scientia moralis vocatur ab Aristotele, et ab aliis civilis scientia, quia iura civium et civitatum determinat; et quum sic solebant civitates dominari regionibus, ut Roma imperabat mundo, ideo haec scientia civilis dicitur a civitate... Haec autem scientia primo docet componere leges et iura vivendi; secundo, docet ea credi et probari, et homines excitare ad operandum et vivendum secundum illas leges. Prima pars dividitur in tria; nam primo, naturaliter venit ordinatio hominis ad Deum et respectu substantiarum angelicarum; secundo, ad proximum; tertio, secundum seipsum, sicut Scriptura facit. Nam primo, in libris Moysis sunt mandata et leges de Deo et cultu divino; secundo, de comparatione hominis ad proximum, in eisdem libris et sequentibus; et tertio, de moribus, ut in libris Salomonis. Similiter in Novo Testamento haec tria tantummodo continentur. Nam hoc non potest alias recipere comparationes. Non solum vero propter principium, sed propter omnia sequentia, necesse est quod principia eius scientiae in principio proponantur, per quae caetera verificantur. Horum autem principiorum quaedam sunt mere principia et solum metaphysice nata sunt declarari. Alia, licet sint principia respectu consequentium, tamen vel sunt primae conclusiones huius scientiae, vel licet aliqua principii gaudeant privilegio, tamen propter maximas difficultates, quia eis maxime contradicitur, atque propter excellentem utilitatem respectu sequentium, debent sufficienter stabiliri, secundum quod Aristoteles principio *Naturalis Philosophiae* probat primum principium huius scientiae, scilicet, quod motus est, contra eos qui posuerunt totum universum esse immobilem. Sciendum autem, quod metaphysica et moralis philosophia maxime conveniunt; nam utraque de Deo negotiatur, et Angelis et vita aeterna, et de huiusmodi multis, licet diverso modo. Nam metaphysica per communia omnium scientiarum investigat propria metaphysice, et per corporalia inquirit spiritualia, et per creata requirit Creatorem, et per vitam praesentem tunc negotiatur circa futuram, et multa preambula ad philosophiam moralem praemittit; unde recitabo solum hic quod metaphysica propter scientiam civilem perquirit. » E segna diciassette principii metafisici, l'ultimo de' quali è il seguente: « Quod uni tantum fieri debet revelatio; quod iste debeat esse mediator Dei et hominum, et Vicarius Dei in terra, cui subiiciatur totum genus hominum, et

cui credere debeat sine contradictione... Et iste est Legislator et Summus Sacerdos, qui in spiritualibus et temporalibus habet plenitudinem potestatis, tamquam Deus humanus, ut dicit Avicenna in X *Metaphysicae*, quem licet adorare post Deum. »

Nel secondo Capitolo poi passa a dire della rivelazione sopra accennata, mostrando che la morale filosofia deve esporre tutto ciò che concerne Dio, o almeno le credenze che furono comuni a tutti i sapienti. E cominciando dalla Trinità, scrive: « Dico igitur quod moralis philosophia primo de Deo explicat Trinitatem, quam Trinitatem habet legislator per revelationem, magis quam per rationem. Ratio quidem unde philosophi locuti sunt in litera de divinis in particulari, quae excedunt rationem, tacta prius est in metaphysica. Nam ibi ostensum est, qualiter potuerunt habere multas nobiles veritates de Deo, quia habitae sunt per revelationem factam eis, secundum quod Apostolus dicit. Deus enim illis revelavit, sed magis Patriarchis et Prophetis, de quibus constat quod revelationem habuerunt, a quibus philosophi omnia didicerunt, ut prius est evidenter probatum. Potuit igitur metaphysicus satis docere, quod Deus est, et quod naturaliter cognoscitur, et quod est infinitae potentiae, et quod est unus, et quod est trinus; sed quomodo sit ibi Trinitas, non potuit ad plenum explicare, et ideo hoc est manifestandum. » E non solamente essi conobbero nel modo sopra detto Dio e la Trinità, ma il Cristo redentore delle nazioni: « Non solum locuti sunt philosophi de Deo absolute, sed de Deo incarnato, qui est Dominus Christus, et de eis quae ad eum pertinent. Nam huiusmodi veritates sunt necessariae humano generi, et non est salus hominis nisi per notitiam harum veritatum. Et ideo oportuit quod omnibus salvandis a principio mundi essent huiusmodi veritates notae, quantum sufficit saluti. Hoc dico propter hoc, quod quidam minus noverunt veritates huiusmodi. Decuit et ut philosophi sapientiae dediti, illud scirent de hac veritate, ut salvarentur, et quatenus mundus praepararetur et disponeretur ad hanc veritatem perfectam, ut facilius reciperetur, quando tempus daretur. » È certo dunque (egli conchiude), « philosophos scivisse multa de Christo praeclare, nec non de gloriosa Vergine. » Fin qui Frate Ruggero Bacone, che vorrebbe essere conosciuto assai più che non è, non solamente come ingegno enciclopedico rispetto alle scienze fisiche e naturali, ma anche come metafisico e teologo di profondissima speculazione [1].

1. Di questo straordinario ingegno, onore così grande dell'Ordine Serafico, oltre le molte notizie che ne raccolsero il Waddingo nella sua opera, *Scriptores Ordinis*

Jn fatto storico, adunque, universale e primitivo è la creazione
uomo, la sua originaria felicità, la sua caduta per la tentazione
serpente; caduta primamente la donna, che gli era stata data a
pagna, e che fu a lui cagione di rovina; e finalmente la solenne
nessa della sua riparazione. L'abbiamo dal Genesi, con cui con-
ano le memorie e le tradizioni di tutti i popoli della terra.
mo peccò; ma Dio creatore non volle lasciar perire l'opera sua;
indi, maledetto il serpente, gli disse: Io metterò inimicizia tra te
donna, e fra il tuo lignaggio e il lignaggio di lei: essa ti schiac-
il capo, e tu le insidierai il calcagno. « Queste parole (dice un
tre scrittore) sono più solenni che non il *Sia la luce,* e il *Fac-*
no l'uomo, del primo e del sesto giorno della creazione. In prima,
te parole sono dissonanti da quelle che precedono e seguono im-
iatamente (quelle, cioè, onde Dio assegnò a'nostri progenitori la
della loro colpa); chè laddove prima e dopo si parla di travagli
umiliazioni dell'uomo, qua si accenna a gioia e trionfo, alla gioia
trionfo di calpestare il capo al nemico. E questa dissonanza
che sotto vi è un mistero da meditare. In secondo luogo, par-
osi insieme della donna e del serpente e della progenie di
mbi, l'inimicizia si attribuisce sì a'due capi e sì alle progenie
ma l'insidia si attribuisce al diavolo, e il trionfo si attribuisce
progenie della donna. Or, queste due considerazioni, siccome
o che sarebbe assurdo, se noi a quelle parole memorabilissime
mo un sentimento ovvio, così è da credere che destarono l'at-
one di Adamo e della donna, alla quale si riferivano in un modo

rum, e dipoi lo Sbaraglia nel suo *Supplementum,* ne vennero scritti molti e
articoli, o in istorie, o in scientifiche pubblicazioni. Tuttavia ci duole il dire,
en poco è tra noi conosciuto, nè se ne fa quel conto che converrebbe. Tra i
centi lavori fatti sopra la sua vita e le sue opere, vorrebbe esser letto il *Roger*
, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'après des textes inédits, par Emile
LES; Paris, 1861. Non è lavoro che ci piaccia interamente; anzi diciamo, che lo
ore lo fece con preconcette idee, le quali, come oggi usa, accomoda a suo modo
igne Francescano; nondimeno vale la pena di leggerlo e può profittare di molto.
lo CHARLES, ne scrissero anche, e meglio, lo SCHNEIDER nel suo *Roger Bacon*
Min.; Eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Philosophie des
ehnten Jahrhunderts, Augsburg, 1872; il WERNER nel *Die Kosmologie und*
meine Naturlehre des Roger Baco; Vien, 1879; e nel *Die Psychologie,*
ntniss und Wissenschaftslehre des Roger Baco. Abgedrückt in den Sitz
richten der hist-phil. Classe der kais, Akademie der Wissenschaften, vo-
XCIII. E prima di tutti questi ne parlò lungamente il BREWER, nella prefazione
une opere di Bacone da lui pubblicate: *Fratris Rogerii Baconis Opera quae-*
hactenus inedita; London, 1859. Tutti questi ed altri simiglianti lavori, che
dano i grandi uomini che illustrarono l'Ordine nostro, come possono oggi
ser conosciuti nelle nostre scuole?

più particolare. Se il caro Eden si è chiuso alle loro spalle, avanti si apre loro per quelle parole un altro mondo e un nuovo destino, non presente, non ancora ben noto, ma lieto senza dubbio e più glorioso, perchè presuppone combattimento e vittoria. Quanto più faticato, tanto più bello l'acquisto. Ma sarà; non è; e sarà forse lontano, perchè non è ella, non è la peccatrice colei che trionferà, ma la progenie. A lei è assegnato il combattere col nemico, ma il combattere e vincere è conceduto alla progenie fortunata, la quale ella non sa quanto è tuttavia lontana nel futuro, e dopo quante generazioni cadute entrerà nel campo. Questo ella deve sapere con certezza, che oramai nè la persona sua nè di Adamo possono nulla per la vittoria, e che la lor sorte sta tutta nelle mani di colui che verrà. Già anche nello stato precedente, finchè furono giusti e felici, la loro giustizia e felicità e tutta la possa e grandezza che avevano, proveniva dal futuro, e consisteva nell'aspettare, nel desiderare, nel predire e nel pregustare uno stato divino, a cui sarebbero saliti per maggiore e più intima e incomprensibile unione con Dio. Ma allora sarebbero venuti di godimento in godimento, senza interruzione, alla gioia suprema dell'unione divina; ed ora passeranno alla gioia dal dolore. E conseguentemente nel primo stato il godimento era buono e di pregio, perchè era grado per cui si saliva all'infinito bene; ma ora non ha altro pregio che di potere essere dispregiato. Dispregiare e allontanare da sè il piacere presente è dolore, ed il dolore val meglio del piacere, perchè esso, esso dolore, è oramai il varco alla felicità infinita. Oltre di questa novità, del dolore che si è venuto a frapporre tra il presente e lo stato avvenire della soprannaturale unione con Dio, è seguita anche un'altra novità. Ed è che il nostro stato soprannaturale ci si è fatto noto per esterna rivelazione; ossia per la gran parola proferita da Dio; *Che la progenie della donna calpesterà il capo al nemico.* In istato d'innocenza originale sarebbe bastato nascere di Adamo, per avere dentro nel cuore l'augurio, le primizie e la certezza della destinazione divina. Ma ora, oscurata e confusa la propria coscienza, non si ha notizia chiara e certa di essa destinazione, senza ricevere per udita, o immediata o mediatamente, la divina parola. Allora dunque cominciò la tradizione delle verità religiose e la necessità d'impararle mediante un esterno magistero. Non è già spento in Adamo il natio lume dell'intelletto; ma divenuto languido ed incerto, quella divina parola glielo ravvivò e fissò. E a quella parola più che al dettame della coscienza, s'appoggierà quinci innanzi la fede e la speranza e delle venture generazioni. Le quali se perderanno quella par

ranno di mano in mano perdendo anche il dettame della co-
nza, nella quale sono persone, e quasi perderanno la stessa uma-
. Per contrario, le generazioni che non dimentichino quella pa-
, saranno grandi e buone; e se la custodiscono intatta, avranno
odite le speranze dell'avvenire. *(E questo fece il popolo ebreo.)*
nde quella parola, quella promessa, quel *verrà la progenie
la donna a tritare* il capo del nemico, diventa oramai come il
di salute nel mondo, l'unico soccorso ne' mali, il conforto unico
lori del misero uomo.

Per la medesima ragione del dolore divenuto varco necessario
miglior vita dell'avvenire, questa vita migliore che nello stato
nocenza era aspettata ed invocata come santificazione e glori-
zione, fu dopo la promessa divina aspettata ed invocata anche
e liberazione dal dolore e redenzione. Innocenti aspettavano ed
cavano il Santo; caduti e riconfortati dalla profetica parola,
ttano altresì ed invocano il Santo, ma Salvatore e Redentore. Per
aduta dunque non si muta il consiglio di Dio, ma si amplia, o
tosto ha più ampio effetto; perchè quella glorificazione e san-
azione che innocenti avremmo ricevuta siccome premio, pecca-
la riceveremo anche siccome rimedio. Il rimedio e il premio
a parte di Dio sono una sola e medesima opera, l'incarna-
e; la quale in noi premuti da due bisogni partorisce due effetti:
e alcuni cibi sono cibo sano all'uomo sano, e all'infermo sono
e medicina. De' quali due effetti l'uno lo invoca profeticamente
ostra medesima coscienza, non senza il divino soccorso; e l'altro
ttesta soltanto la rivelazione soprannaturale. Quasi potrebbe
, che l'incarnazione da un lato la dimostra la coscienza, dal
che essa è premio; e da un altro lato la dimostra la parola
ata, dal lato che essa è rimedio. E i nostri due progenitori, in
la cercavano solamente come finale loro congiunzione con
poi nell'esilio l'aspettavano principalmente siccome loro
. E perchè l'aspettano nella rivelata parola siccome salute,
e con tale aiuto diviene loro possibile di leggerne la pro-
anche nella coscienza propria, benchè offuscata.

Per la mutazione dunque portata dal peccato nell'uomo, non
a il divino consiglio; bastando un'opera medesima a diversi
diversi bisogni. E non si muta e non iscema e non vien meno
ure un momento l'amore che Iddio porta a' due peccatori.
lo li punisce del loro peccato, il suo amore diviene giustizia,
punitrice, e resta amore... Chè l'amore in quanto è ugua-
tende ad uguagliare l'amato all'amante, in tanto è e si

nomina giustizia. Laonde l'incarnazione è la massima giustizia, cioè l'opera massima d'uguagliamento, perchè uguaglia la creatura al Creatore. Questa è la ragione profondissima dell'incarnazione del Verbo; che avendo Iddio creato l'uomo per amore, l'amore stesso richiese che Dio facesse uguale a sè l'amato, in quel solo modo che è possibile, il quale è l'incarnazione.

« E poichè l'amore esige che possibilmente si uguaglino le condizioni dell'amato e dell'amante; è chiaro che per le mutate condizioni dell'uomo dopo la caduta anche l'incarnazione deve, non mutarsi già, ma avere altre condizioni... E poichè gli uomini sono puniti di morte per il loro peccato, perciò anche Dio che si fa uomo, punirà sè di morte per il peccato degli uomini: non per suo peccato, chè in Dio è impossibile, ma per il peccato altrui. L'incarnazione dunque arriverà fino alla morte, e sarà un sacrifizio, massimo ed infinito sacrifizio, proporzionato alla persona che il farà, la quale il farà degno di sè, di sè che è l'infinito. Se all'intelletto non ripugna che Dio ami l'uomo; e certo non ripugna; non può far ripugnanza neanche l'infinito sacrifizio... Colui dunque che dee venire a salvarli secondo la promessa, morrà e morendo li salverà. Ma secondo le parole della promessa, laddove al nemico sarà schiacciato il capo, a lui sarà ferito il calcagno. Egli dunque patirà la morte (poichè la ferita è morte parziale, o che sia momentanea, o durevole) soltanto nell'infima parte di sè. E dunque sarà in lui una parte superiore, unita a quella, ma diversa, perchè non patisce con quella. E parti diverse delle quali una patisce mentre l'altra non patisce, sono nature diverse. L'unico liberatore avrà dunque due nature. Una sarà umana e passibile; l'altra sarà divina e impassibile; e l'una serve, perchè egli patisca; l'altra, perchè vinca.

« Doveva il liberatore aver natura capace di morte, ma non poteva averla capace di peccato; non capace di attual peccato, non macchiata del peccato originale. Primamente così è richiesto dalla santità perfetta che nell'umanità del liberatore nasce dalla perfetta unione di lei con la divinità, la quale unione esclude perfin l'ombra della colpa. Oltre di ciò, se colui che doveva venire avesse avuto in sè niente che dispiacesse a Dio, o per fatto suo proprio, o per l'origine, egli non sarebbe stato più il Salvatore; perchè il dolore di lui avrebbe pagato suo debito e non d'altri... Non dovea per l'origine portare il peccato dell'uomo, ma dovea essere originato dall'uomo; poichè la promessa dice formalmente, che il liberatore sarà *germoglio* della donna.

« Questo è il mistero contenuto nella promessa fatta all'uomo

o la colpa, e rivelato agli Angioli infin dal principio. A'due ge-
ri nostri il mistero fu annunziato e non aperto per le parole della
messa: ma bastò la fede in quelle parole a rialzare gli animi ca-
, e rasserenare la torbida vita. Poichè l'onta e i sofferti danni
nno un dì riparati, la donna ama tuttavia ed onora il complice
suo delitto; e al cuore di Adamo ritorna buona e cara la sedut-
e, dacchè nella progenie di lei aspetta il riparatore. Egli ormai
vede in lei se non quel principio di vita che vi rimane e da cui,
ndo la divina parola, ritornerà la vita in tutti. E perciò le pone
ome e la chiama Eva, che vuol dire vita. È notabile che alla
na è dato il suo nome proprio, non quando è formata, non subito
o la caduta, ma dopo la promessa, quando fu annunziato che il
vatore sarebbe nato di donna. Eva dunque ebbe il ben augurato
me in considerazione e come progenitrice e figura della donna
avrebbe partorito il Salvatore. Vero è che ella viene chiamata
i, per essere la madre di tutti i viventi, come dice il testo, di
ti coloro che avranno vita, i quali perciò comporranno tutti una
a famiglia. Ma le due ragioni si riducono in una sola; perchè
l celeste concetto d'un celeste Adamo, il quale concetto è pro-
ia del futuro Salvatore, quel medesimo concetto fa che da Eva
schiudano per generazione immediata e mediata tutti i figli di
amo terrestre. Quel concetto di Eva risponde al pensiero di Dio,
uel divino pensiero in cui Iddio creò Adamo. Or in quanto esso
n Dio, in tanto è la causa efficiente ed esemplare di tutti coloro
nascono: laonde l'apostolo San Paolo nel capo III dell'Epistola
i Efesii al v. 15, dice, che *ogni paternità in cielo e in terra*
artiene in proprio a Dio. Ed in quanto è un concetto mentale di
, è strumento della vita, uno strumento mediante il quale Iddio
a e conforma la vita di tutti quelli che nascono. Tutti dunque i
enti che immediatamente o mediatamente usciranno dell'utero di
, tutti saranno esemplati sul concetto del celeste Adamo, tutte
ie di colui che uscirà dall'utero della Vergine. Senza il peccato
ieno state copie fedeli; ed ora saranno copie sconce di un esem-
re ottimo. Ma quando verrà l'esemplare ottimo, allora le copie
anno riformate sopra di esso. » (FORNARI, *Della vita di Gesù
isto*, lib. I, cap. 3.)

Ora quel promesso Riparatore venne, e fu il fatto dell'incarna-
ne, in cui ebbe compimento quello della creazione e del risto-
ento che Dio amò farne, poichè fu disordinata dal peccato;
he significa che in questo fatto, e conseguentemente in Gesù
to, sta tutta la storia e con la storia le ragioni di tutta storia e

di tutta scienza. E però è che combattendo oggi contro di Gesù Cristo, lo cerchiamo; e questo vuol dire, che egli fu, è, e sarà; chè altrimenti non potremmo cercarlo: ma cercandolo con odio, nol troviamo mai, e la nostra vita è una lotta disperata, piena d'illusioni, alle quali non crediamo; vita però senza ombra di consolazione o di speranza. E qui giovi col medesimo egregio scrittore osservare questo fatto, che dovrebbe bastare, esso solo, a farci rinsavire e piangere. Egli dimanda, a che punto è oggi la scienza? E risponde: « Quanto è possibile a sapere del passato, quasi tutto è saputo oggi, o studiato almeno. Restando quaggiù pochi seni di mari e di continenti da esplorare, cominciano a scandagliarsi le profondità del cielo. Non so se ci abbia atomo di materia, o un fil d'erba, o un insetto dimenticato ne'libri. Le forze spirituali e fisiche del mondo si è imparato perfino di pesarle e misurarle tutte. E non dico che non sia molto più, infinito anche, quello che ignorasi tuttavia: ma quel che sappiamo, è già troppo; perchè già si sparpaglia, ci vuota di senno, ci empie di vanità, e sebbene ci serve, ci scontenta. Ci scontenta, perchè in tanta ricchezza è scarso. Pare una contraddizione; ma il fatto sta così; e questo fatto può dirsi il carattere della scienza d'oggi. La ragione è che essa fa lume a tutto fuorchè a sè medesima; come chi in una brigata gli tocca portare la lanterna: così sapendo non sappiamo che sia il sapere, e conoscendo la verità di molte cose, non conosciamo che cosa sia essa verità. Questo lo potrebbe insegnare la filosofia: ma chi sa insegnarmi dov'è la filosofia di oggi? Io cerco e non veggo se non certi giuochi faticati, che si chiamano sistemi, che ne nasce ogni anno parecchi, gonfiano, si azzuffano, e scoppiano siccome bolle di sapone. Per questo difetto del non sapere che cosa è la verità, non potrebbe la scienza moderna neanco chiamarsi scienza; non avendo unità, nè cardine, nè guarentigia. Perciò avviene che più conosciamo e meno crediamo, e che il sapere ci confonde, e che oggi si rigetta quello che accettammo ieri, e che ne'punti principali siamo tutti discordi gli uni dagli altri, e che la notizia minuta c'impedisce la cognizione profonda, e che le cose le veggiamo sempre a mezzo, e che in somma tutto il nostro sapere sia una vanità, e una vanità che ci pesa. In confronto degli antenati siamo meno ignoranti, non più sapienti, sì forse più infelici; conciossiachè posto che a loro fosse mancato, come a noi, il possesso del vero che più importa, la sete è molto maggiore in noi. Questo dunque è il frutto che l'uomo raccoglie oggi dalle smisurate fatiche di tanti secoli negli studi: questo, dico, che egli non si è avvicinato neppure di un passo a

e della verità, e forse se n'è più discostato, ma ne ha concepito
sete ardente. Brevemente, lo stato delle cose in universale oggi
uesto: che mentre l'uomo con la civiltà, con l'industria e col
ere, che sono tutta l'opera sua dal principio de' secoli, ha edifi-
intorno a sè un regno superbo, dentro è seguita una gran ruina,
ruina delle credenze, delle speranze, degli affetti. E imperciocchè
non crede e non ama e non spera, il suo cuore è morto; si
ò dire che l'uomo ha faticato cotanto, per fabbricarsi la tomba
suo cuore. Ma il cuore, benchè può assopire, è immortale. E che
n sia morto, ne dà oggi segno certo con le grida del suo dolore;
dolore, il quale è, dopo la perfezione, il dono più prezioso che
o faccia alla prediletta creatura, perchè è lo stimolo alla per-
ione; del dolore, che da che ci venne, non si è partito mai dalla
ra, ma oggi è più intenso perchè più avvertito, sì ch'è divenuto
cento abituale su la bocca dell'uomo; del dolore che quando
ce insolitamente, annunzia vicine trasformazioni, ed oggi è cre-
to di maniera, che si può prenderlo per augurio di giorni mi-
ri. Se noi siamo sviati, sensuali, scredenti più de' nostri padri;
i ce ne duole più, e vogliamo ad ogni patto ritrovare la via, la
tà, la vita. Nè il dolerci è solo intolleranza del presente stato,
eziandio una inquietudine causata dal sentire vicino e non poter
racciare il bene che ci bisogna. Ed invero ch'è vicino; anzi è con
se vogliamo aprire gli occhi e vedere. Se solamente apriamo
occhi, riconosceremo in Gesù Cristo la *vita*, la *verità*, la *via*
cerchiamo. » (FORNARI, *Della vita di Gesù Cristo*, vol. I.) Ma
rir gli occhi ferisce la nostra superbia; e perciò, li chiudiamo
che mai. Li chiudiamo; ma consapevoli a noi stessi di chiu-
i per l'odio che abbiamo concepito contro di Gesù Cristo, e per
essere sopraffatti dalla luce della sua divinità e vinti! Questo
fatto storico, a cui non si pon mente abbastanza, il quale con-
e una immensa rivelazione.

Ora tornando all'ordine teologico, con cui la scienza cattolica
ta di questo mistero, chi pigli a leggere i lavori degli Scolastici
iti da tutti i teologi posteriori, troverà che esso è così logico
ringente, che non ammette nè può ammettere osservazioni di
a in contrario. Provata la creazione per liberissima volontà di
la quale, in somma, non è che come una quasi prima incar-
ione divina, giacchè Dio creando le cose, con ciò che le crea,
sse escono all'essere affatto distinte da lui, con ciò stesso, dico,
isce all'atto suo creativo, fuori del quale non potrebbero durare
nche un solo istante; veduto che il compimento di questo visi-

bile universo, liberissimamente da Dio tratto dal nulla, fu una creatura fatta a sua immagine e somiglianza, a cui per specialissima bontà amò d'imprimere un fine soprannaturale, nel quale dovesse avere il suo compimento; veduto dipoi, che questa creatura abusando del libero arbitrio, di cui egli l'avea fornita appunto perchè con esso cooperasse al conseguimento del sopraddetto suo fine, anzi se ne separò, troncando ogni nesso tra sè e Dio; e quindi veduto come ad un Dio infinitamente buono non convenisse il lasciar perire l'opera sua, anzi ogni ragione esigesse che la salvasse; e inoltre veduto, che Dio volle veramente salvarla, e ne fece la solenne promessa, confermandola e sempre meglio dichiarandola per lunghi secoli, e rivelando tutti i particolari ne' quali si effettuerebbe; e finalmente avveratosi un fatto unico al mondo, in cui tutte quelle preparazioni evidentissimamente si compirono; posto tutto ciò, chi potrebbe più dubitare dell'opera divina ed ineffabile dell'umana redenzione! E questa appunto è la logica e stringente trattazione, che del fatto dell'incarnazione fecero gli Scolastici; primo di tutti, e con un ordine ammirabile, il nostro Ales. Vediamo come trattasse la possibilità di questo ineffabile mistero.

Alla tesi in generale risponde l'Ales nel modo seguente: « Quaeritur in generali (egli dice), utrum divina natura et humana sint unibiles ad invicem? Augustinus (*De anima et spiritu*): similia gaudent similibus; ex hoc enim est corpus unibile animae, quia infimum animae, scilicet phantasma, vel fantasticus spiritus, et supremum corporis, scilicet sensualitas, similia sunt; ergo cum natura divina et humana sint similes, cum sit homo ad imaginem Dei factus, patet quod sunt unibiles. Item, Augustinus *(ibid)*: sicut supremum animae, scilicet intelligentia, sive mens, imaginem et similitudinem gerit sui superioris, idest Dei, unde eius susceptiva esse potuit ad unionem personalem; sic supremum carnis, scilicet sensualitas animae, gerens similitudinem ad unionem personalem, eius essentiam suscipere potest. Similis ergo est comparatio quantum ad unibilitatem mentis, quae est suprema pars animae ad Deum, et sensualitas, quae est supremum carnis ad animam: sicut ergo sensualitas carnis naturaliter est unibilis ipsi animae unione personali, ita naturali ordine anima humana erit unibilis Deo unione personali.

« Contra. Omnia unibilia sunt similia: sed omnis similitudo est secundum aliquam formam communem; ergo omnia unibilia habent aliquam formam communem: sed non est accipere aliquid commune Dei et hominis, sive Creatoris et creaturae, nec in genere nec in spe-

on est accipere aliquo modo similitudinem inter Deum et
ergo natura divina et humana non sunt unibiles. Secunda
dem. Nulla, inter quae est penitus distantia impropor-
sunt unibilia; sed Creator et creatura sunt huiusmodi,
ntia est inter haec infinita, sicut inter finitum et infini-
nullo modo sunt unibilia.
ONSIO. Dicendum, quod similitudo dupliciter attenditur in-
Aut secundum formam participatam ab illis; et hoc modo
militudo aliqua inter naturam divinam et humanam crea-
l secundum convenientiam proportionis unius ad alterum;
pliciter: uno modo comparando duo ad tertium; et hoc
tia creata et increata conveniunt, sed non in aliqua forma
genere et specie, quia iustitia increata est substantia di-
tia vero creata est qualitas: sed conveniunt in habitudine
n effectum, qui est reddere unicuique quod suum est. Alio
nditur haec similitudo comparando unum ad alterum, ut
Deus est bonus; creatura est bona: bonitas increata est
er essentiam, scilicet ipse Deus, et ad hanc ordinatur
eata. Hoc ergo quod dico, ordinari ad illam, facit conve-
t similitudinem bonitatis creatae ad increatam. Non tamen
lum, quod bonitas increata sit similis bonitati creatae;
verso, quia nunquam determinatur similitudo respectu
eterioris, sed respectu maioris, vel aequalis. Sicut ergo
opere similis est domui, vel arti, in mente, eo quod
et ducta in esse secundum illam, sed non dicitur e con-
similis domui; ita creatura similis dicitur Creatori, quia
bilis illi, et non e converso; quia similitudo attenditur in
l habitudine unius ad alterum; et ex hoc sunt unibiles.
lum dicendum, quod quaedam est distantia essentialis rei
t hoc modo infinita est distantia naturae divinae ad na-
atam; alia est distantia rerum secundum esse ordinis, et
est infinita creaturae ad Creatorem, et secundum istam
tat homo a Deo quam aliqua alia creatura, quia ultimum
atura est corpus humanum, communicans cum omni corpore
; similiter ultima forma in natura est anima rationalis; et
uod omnia alia ordinantur ad hominem; ideo est propin-
et ita est ei unibilis. » (*Sum.* part. III, quaest. II, memb. 1.)
eremo logica più rigorosa di questa?
n s'intende (potrebbe dirsi), come l'infinito venga ter-
el finito, senza la quale terminazione l'unione dei due
concepirsi. « Omne unitum est terminatum; ergo omne

ili; potentia activa et potentia passiva. » Onde, « si loqua-
potentia passiva, sic verum est, quod natura divina nullo
st unibilis, quia quod est unibile hoc modo, est poten-
spectu maioris perfectionis: quia ergo non est potentiale,
tentia Dei perficiatur ex actu incarnationis, propter hoc non
ere secundum viam istam divinam naturam unibilem. Si
oquamur de potentia activa, sic natura divina est unibilis
e, quia in Deo est potentia activa ut sibi uniat naturam
m. Unibile igitur dicitur de natura divina secundum poten-
tivam, scilicet quod possit sibi unire naturam creatam. De
vero humana dicitur secundum potentiam passivam, eo quod
niri, et in hoc fuit summa ostensio et manifestatio suae po-
Ponatur enim, quod non possit uniri active naturae huma-
non diceretur esse perfectionis in Deo. » (*Ibid.* memb. 2.)
suna ripugnanza, adunque, vede la ragione nella teandrica
dell'infinito col finito, purchè s'intenda fatta per mezzo d'una
vine persone, e non già per la divina natura; il che sarebbe
mente impossibile. L'Ales ciò spiega magnificamente nel
terzo della questione citata; ed egualmente San Bonaven-
lla questione prima dell'articolo primo della prima distin-
el terzo libro delle Sentenze, di cui gioverà qui riferire le
« Dicendum, quod absque dubio possibile fuit naturam
m uniri divinae in persona Filii. Ratio autem huius est ista;
nia illa attribuenda sunt divinae potentiae, quae sibi non
t, et talia sunt quae possibile est posse. Divinam autem
humanae uniri in unitate personae, non est aliud quam
personam, quae ab aeterno fuit hypostasis respectu di-
aturae, esse hypostasim respectu humanae naturae in tem-
oc autem non dicit aliquam imperfectionem, sed potius di-
n et nobilitatem. Sicut enim cum Deus ab aeterno sit bonus,
fit derogatio bonitati suae, dum est causa bonitatis creatae
ore, quamvis bonitas creata longe sit inferior bonitate in-
sic cum persona Filii Dei sit hypostasis intellectualis et
lis, et increata ab aeterno, in nullo derogat ei, si sit hy-
rationalis naturae creatae in tempore. Et quemadmodum
non creante fit creans in actu absque sui aliqua mu-
vel innovatione, sed solum facta immutatione ex parte
creatae; sic persona Filii Dei, quae non erat hypostasis
naturae in actu, habet eius esse hypostasis absque aliqua
tione, vel innovatione, sola facta mutatione ex parte na-
sumptae. Et quemadmodum Deus, qui est in creatura per

essentiam, praesentiam et potentiam, in nullo dependet ab ipsa, sed potius dependet ab ipso creatura, tamquam a causa conservante et sustentante; sic Deus, cum est in creatura rationali per unionem, non dependet ex ipsa, sed potius e converso rationalis creatura dependet ex hypostasi divina, et habet sustentificari in ipsa, sicut natura sustentatur in persona. Et sic patet, quod unio divinae naturae cum humana in nullo derogat nobilitati divinae: et ideo cum omnia attribuenda sint Deo, quae non derogant omnipotentiae eius, indubitanter ponendum est, eius incarnationis misterium esse Deo possibile. Propter quod dixit Angelus ad Mariam in eius primordio, aperiens incarnationis misterium: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* »

In verità, che cosa s'intende per unione ipostatica del Verbo divino con la umana natura? Per unione ipostatica del Verbo divino con la umana natura s'intende, che esso Verbo, assumendo la natura nostra, talmente se la unì, che essa pigliò a sussistere della natura di lui, formando con lui un solo individuo. Ma queste due nature, la divina e la umana, infinitamente l'una dall'altra distanti, come potremo mai intendere che s'uniscano per modo da formare nella persona del Verbo divino una persona sola? L'unione del divin Verbo con la natura umana porta, come si è detto, che la personalità di questa scomparisca, e non resti che la personalità divina. Ora, come può ciò intendersi, se l'umana natura è anch'essa persona in ciascuno degl'individui, che l'ebbero ricevuta?

Teniamo ben fermo, come testè si vide con i nostri due insigni Dottori, e specialmente San Bonaventura, che in tesi generale cotesta unione nulla ha di ripugnante; anzi spiega a maraviglia la sovreccellentissima natura divina, e la perfezione altissima che può da essa ricevere la creatura. Gioverà nondimeno sviscerare maggiormente questo altissimo argomento, che comprende l'ordine della creazione e della redenzione. Si avverta, dunque, che se fosse assolutamente e intrinsecamente impossibile cotesta unione, Dio non avrebbe potuto creare; perchè la potenza creatrice non è altro, in somma, che la virtù che ha Iddio, di congiungere a sè, creando, cose che prima assolutamente non erano, e che se non fossero unite all'atto creativo, che le trae dal nulla e le fa sussistere, già non sarebbero più. Questa congiunzione è un effetto della causalità divina, da cui però tutte le create cose pienamente ed essenzialmente dipendono; e a produrre questa congiunzione concorrono essenzialmente con azione comune, risguardante l'identica essenza, tutte le tre persone divine, e nozionalmente, con azione speciale, ciascuna di esse,

perchè ciascuna si distingue e si differenzia dalle altre, e modifica l'azione comune secondo il suo particolar carattere e le sue proprietà; cioè il Padre, *ut causa efficiens;* il Figliuolo, *ut causa exemplaris;* lo Spirito Santo, *ut causa finalis.* Argomento prediletto di San Bonaventura, che s'incontra in tutte le sue opere. Per lo che la creazione, come già abbiamo accennato altrove, sotto questo aspetto non è che una specie di unione sostanziale e universale di tutte le esistenze con Dio.

Resta a vedere come la natura umana, che in ciascuno degli individui, che la ricevettero, è persona, possa essere assunta e unita teandricamente a sè da una persona divina; sicchè restando l'umana natura quel che è, perda la proprietà di supposto, ossia di persona, e non vi sia nell'unione delle due nature che una persona sola, la divina. Ciò, rispondiamo, sarebbe impossibile in due persone divine; perchè in tutte e tre le persone divine s'individualizza la divina natura, essenzialmente necessaria, immutabile, eterna, infinita; ma non ripugna, posta una persona divina ed una umana, perchè essendo questa finita, contingente, e per natura mutabile, può essere indefinitamente modificata nelle sue maniere di essere, nel suo stato, ne' suoi rapporti con le altre esistenze; può essere modificata perdendo la propria sussistenza e personalità, e acquistandone un'altra, perchè senza affatto, non potrebbe esistere. E acquistando un modo di sussistere e di vivere superiore al proprio, formando con questo un solo individuo, non solamente nulla perde della sua essenza, ma acquista una perfezione maggiore. Adunque, subito che una natura contingente e mutabile è assunta da un essere superiore, viene da questo perfezionata. Così, di fatti, il corpo nostro, assunto che è dall'anima, perde il proprio modo di sussistere, pigliando quello più alto e nobile dell'anima medesima. Così il vegetale che assorbe dalla terra gli elementi della sua nutrizione, se li assimila e incorpora nella sua individualità: per la quale misteriosa unione e trasformazione le sostanze elementari pigliano nel vegetale vita, bellezza e colore, che in sè non avevano, nè potevano avere; ed il corpo nostro e tutto ciò che in esso s'individua, nutrendosi di cibo, acquista una vita non solo animale, ma razionale, in quanto che diventa organo ed espressione delle spirituali operazioni dell'anima. E la causa di questa mirabile trasformazione sta in ciò, che nella pianta è un principio più alto che non nella terra; nell'animale, più che nella pianta; nell'uomo, più che nell'animale. Se poi l'essere che viene assunto è intellettivo, perde la sua sussistenza personale, restando nel nuovo individuo subordinata e soggetta l'attività sua suprema

all'attività dell'essere superiore a cui venne unito, e dal quale è attuato, posseduto, compito. E questo non può verificarsi che della persona divina, ripugnando che una creata persona, fosse anche angelica, assuma e unisca così a sè un altro essere intellettivo e morale, che addiventi arbitra suprema dei destini del medesimo. E però i malvagi spiriti possono bensì invadere il corpo dell'uomo, ma non mai incarnarsi in esso, o in qualsiasi altra creatura ragionevole.

Ma come può stare che l'infinito addiventi personalmente uomo, vale a dire si ristringa e si riduca al nulla? E rispondiamo, che certo è assolutamente impossibile, che la natura infinita si riduca finita, e per conseguenza è anche impossibile, come dicevano gli Scolastici, che la natura divina, « abstractis personis, » si unisca di sostanziale unione alla umana. È impossibile, perchè, come dice l'Ales, « aut divina natura mutabitur in humanam; aut e converso; aut fiet una tertia natura ex illis post unionem; vel saltem fiet utraque unio in alia natura. Tertium est impossibile; quia ex hoc sequitur, quod divina natura sit possibilis ad ulteriorem perfectionem. Item, sequeretur ex hoc, quod esset aliquid, quod neque esset creatum, neque increatum, scilicet id tertium. Similiter duo prima sunt impossibilia. Aut esset dicere, post unionem, natura divina est humana, aut e converso: ergo non fiet unio in natura. » (*Sum.* part. III, quaest. II, memb. 3.) E San Bonaventura anche più profondamente fa avvertire, che tale unione sarebbe impossibile, per mancare in tal supposto nella natura divina la forma per la quale si potesse unire all'umana. « Dupliciter (egli dice) contingit in divinis circumscribere personalitatem per intellectum. Aut simpliciter, aut prout fides determinat. Simpliciter enim circumscribitur intellectus personalitatis, quando consideratur divina natura ut in se, non in aliquo supposito determinate; sed in quantum est communicabilis in multis, non in quantum est in hoc, vel in illo. Et hoc modo divina natura consideratur per modum cuiusdam ordinabilis ad aliam: et hoc modo non intelligitur secundum rationem agendi, nec patiendi; quia actio non attribuitur formae nisi in supposito; et sic assumptio non potest ei convenire, tum quia natura talis non intelligitur ut agens, quia actio est formae in supposito; tum etiam quia natura talis sic considerata non habet in quo possit uniri cum humana natura; non enim potest uniri in forma... Alio modo potest circumscribi in divinis personalitas, non simpliciter, sed per eum modum, per quem fides determinat, scilicet, Patris et Filii et Spiritus Sancti; ita tamen, quod ibi intelligatur suppositum rationalis naturae, sicut intelligunt Judaei et Pagani. Et hoc modo potest intelligi assumptio convenire Deo, licet non ita congrue, sicut intelligitur

praesupposita personali distinctione. Intellecto enim quod illa sola persona, quae est innascibilis, esset in divinis, posset utique humanitatem assumere, et intelligi posset, quod Deus fieret homo; sed tamen non ita congrue sicut nunc; quia tunc non esset ibi ratio mediationis, nec satisfactionis, nec missionis, sicut nunc est, cum Filius a Patre mittitur et Patri pro homine satisfacit, et mediator est inter Deum Patrem et genus humanum. Unde nullus intellexit unquam incarnationem, nisi praeintellexerit personarum distinctionem. » (*Sent.* lib. III, dist. V, art. 1, quaest. 4.)

Ma tutte le difficoltà dalla parte divina svaniscono, se si abbia un vero e giusto concetto della natura divina, e della personalità per cui il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo sono in essa l'uno dall'altro realmente distinti, e ciascuno sussistente in sè medesimo, mentre hanno identica la natura. Giovi qui rischiarare alquanto questa dottrina. Per la fecondità, dunque, che ha radicalmente in sè la vita divina, essa necessariamente deve produrre; già l'abbiamo veduto coll'Ales; e producendo, debbono le sue produzioni essere immanenti: deve produrre, ed essendo vita infinitamente sostanziale e sostanzialmente infinita, debbono essere le sue vere produzioni, e produzioni sostanziali; vale a dire, che sono la stessa sostanza divina. Ma se sono produzioni, vere produzioni, produzioni sostanziali, perciò stesso vi dev'essere differenza e distinzione tra il producente e il prodotto; vuol dire, cioè, che la sostanza, la quale nell'uno e nell'altro è identica, dev'essere loro diversamente appropriata. Segue da ciò, che esse debbono tendere essenzialmente a moltiplicare i modi della possessione e della sostanza della natura divina, e fare che essa sussista non d'una sola, o di due, ma di tre differenti maniere. Queste tre sussistenze, o ipostasi, sono in Dio essenzialmente persone, e della specie la più perfetta, perchè la loro sostanza è la più indipendente di tutte le sostanze, la loro natura la più spirituale, la loro essenza la più nobile e la più eccellente di tutte. E la prima produzione, che è per intelletto, risulta unicamente dalla forza e dal possessore originario, in quanto che egli è il principio della parola, in cui annunzia la sua conoscenza, e dell'immagine in cui ne imprime l'oggetto. Ma poichè la parola e l'immagine debbono escire dal loro principio come qualcosa da esso differente, mentre debbono contenere la verità sostanziale di Dio stesso, vale a dire tutta l'essenza e natura divina; segue da ciò, che la parola e l'immagine sono essenzialmente una comunicazione della sostanza, della natura e dell'essenza divina ad un altro supposto e possessore di essa, di guisa che la parola e l'immagine

sono una novella e vera persona a lato, per dir così, della producente. Ma quantunque la divina natura sia stata comunicata tutta intera a questa produzione, questa nulla perde della qualità distintiva che ha come prodotto d'una espressione della conoscenza; quindi quantunque il suo prodotto sostenga e possieda tutta la natura divina, non è soltanto una pura personificazione della sapienza e della verità del suo principio, ma inoltre n'è il personale rappresentante, o piuttosto è la sapienza e la verità personificata, perchè è sotto un titolo speciale l'espressione specifica della sapienza e della verità sostanziale di Dio. E però la parola di Dio, non è soltanto una semplice parola da esso profferita, ma è una persona a cui parla, comunicandole la sua sapienza; parola pertanto, che anch'essa pensa e parla; onde può presentarsi come l'inviato e il luogotenente di colui, da cui procede come parola. La seconda produzione suppone la prima, in quanto che opera in essa e con essa come principio, e mira a diffondere l'amore delle due persone in un'aspirazione, in un pegno, in un frutto della loro liberalità. E poichè questa effusione è distinta dalle due persone, deve da esse uscire; e poichè dall'altra parte dev'essere diffusa in essa tutta la bontà e santità di Dio, tutta la sua natura ed essenza, segue che si ha un'altra comunicazione della natura divina ad un altro supposto e possessore; di guisa che l'aspirazione, il pegno e il frutto dell'amor divino è una terza e vera persona a lato delle altre due. Questa terza persona, benchè possegga tutta la natura divina ed abbia, per ragione della sua speciale origine, questo di distintivo e di proprio, che è personale rappresentante dell'amore, della santità e della bontà, ossia è l'amore, la santità e la bontà personale; non perciò essa è una mera personificazione; non è mera personificazione, perchè è l'effusione dell'amore, della santità e della bontà sostanziale di Dio. E per questo si distingue dalle altre due persone. L'effusione dunque dell'amore divino non è soltanto un soffio, o un pegno di amore pér un'altra persona; ma è una vera persona, che entra in relazione con le altre due come oggetto del loro amore personale, ed è attivamente e passivamente associata (*condiligens* et *condilectus*) al loro vicendevole amore. E medesimamente, essendo così fatta effusione un frutto della liberalità, non solamente è un dono, che può e deve esser fatto ad altri; ma è specialmente destinato a ricevere l'amorosa comunicazione delle due altre persone divine, e ad essere la dispensatrice personale di tutti i doni che la Dio alle creature. Quantunque le due produzioni in Dio abbiano per carattere di comunicare la natura divina, e di produrre un

possessore personale, un associato, per così dire, nel possesso della natura, tuttavia differiscono sia per la via che seguono a fine di comunicarsi la natura, sia per il modo con cui effettuano la personalità del proprio prodotto e la società con esso. Imperocchè nella prima la società risulta semplicemente dalla natura dell'atto che la produce; essa non è in quell'atto formalmente voluta, nè è un risultato della volontà. Nella seconda, al contrario, la natura dell'atto produttore già inchiude la formale intenzione di ricevere una terza persona a partecipare della società delle due altre; e queste manifestano l'infinita loro compiacenza di così fatta società, producendo un pegno dell'amore. Questo pegno per l'amore che prova e l'amore che riceve (*condilectus et condiligens*) consuma e compie la loro alleanza; e per questo modo le due persone, trasmettendo alla terza la loro comune essenza, mostrano la pura generosità del loro vicendevole amore. In altre parole: nella prima produzione la comunicazione della natura proviene da un atto che è una perfetta manifestazione della conoscenza divina; nella seconda, al contrario, in quanto che la comunicazione della natura si fa per amore, da che l'amore tende a comunicarsi. Veggansi l'Ales e San Bonaventura anche su questo punto, dove lo studioso troverà profondi e bellissimi pensieri.

Chiarita così l'origine delle persone divine e la loro essenzialità in quanto persone, l'una distinta dall'altra; torna facilissimo il capire come non vi sia nessuna ripugnanza, nè difficoltà, che una di coteste persone assumesse e unisse alla sua personalità divina l'umana natura, togliendone la personale sussistenza, ma restando l'umana natura che era, con ordinarla e assoggettarla alla sua personalità divina. Dall'intendere il vero concetto delle tre persone divine, dipende l'intendere la possibilità dell'unione teandrica del divin Verbo con la nostra natura. Ne' sopra detti Dottori nostri poi è ampiamente detto e mostrato, come cotesta assunzione e unione dovesse farsi dal Verbo, e non dal Padre, o dallo Spirito Santo. Non vi è difficoltà dunque di sorta; ed effettivamente *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* (JOAN. I); perchè così gli piacque, e perchè volle Dio portare a compimento l'opera della sua creazione, non ostante il peccato che l'aveva guasta e deturpata; tornandola come l'aveva fatta, perchè raggiungesse il proprio fine. Cristo dunque fu Dio e Uomo; Dio vero; Uomo vero; Dio e Uomo per l'unione delle due nature nella divina persona del Verbo, di cui la più ineffabile non può darsi; unione non già (come dice il Dottor Serafico) « per convenientiam in natura, » ma « per con-

venientiam in persona. » (*Sent.* lib. III, dist. VI, art. II, quaest. 3.) Unione per la quale si può dire: « Deus est homo; Deus factus est homo. » (*Ibid.* dist. VII, art. I, quaest. 1 e 2.) E qui giovi riferire le sue parole.

Si domanda « utrum illa propositio sit vera: Deus est homo? » E risponde: « Quod sit vera, videtur per illud, quod dicitur in simbolo: Deus et homo unus est Christus. Christus ergo est Deus, et etiam est homo, et est unus: sed quaecumque dicuntur de uno et eodem secundum numerum, dicuntur de se invicem; ergo Deus est homo et homo est Deus. Item, Bernardus: tantam et tam expressam vim unionis in se praefert ea persona, qua Deus et homo unus est Christus, ut si duo de se praedices, non erres. Item, sicut superius ostensum est, illa unio terminatur ad unitatem personalem, aut hypostasim; sed quotiescumque aliqua duo uniuntur in supposito, de se invicem in concretione praedicantur; ergo sicut Deus nominat divinam naturam in concretione, et homo similiter, videtur quod ibi sit mutua praedicatio, ut dicatur homo Deus et Deus homo. Item, medium quod optime iungit extrema, ad utrumque extremorum comparatur secundum habitudinem subiiciendi et praedicandi: si ergo Christus perfectus mediator est inter Deum et hominem; ergo Deus et homo talem habent habitudinem respectu eiusdem: sed quae talem habent habitudinem respectu eiusdem, dicuntur necessario de se invicem; ergo homo praedicatur de Deo, et Deus de homine... » Dunque (egli ripiglia nella conclusione) « dicendum, quod secundum catholicam veritatem, absque dubio necesse est concedere hominem esse Deum et Deum hominem, pro eo quod duae naturae ibi unitae sunt in una persona: quae autem in uno supposito uniuntur, necessario de se invicem praedicantur, si accipiantur concrete, propter illam maximam qua dicitur: Quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem... Si ergo unus est Christus, qui est Deus et homo, necessario oportet concedere, Deum esse hominem, et hominem esse Deum. » E s'intende dire, non già che Dio sia uomo, e l'uomo sia Dio, « per essentiam, o per causam, o per inhaerentiam, » che sarebbero tutti concetti e modi di dire erronei; ma « per unionem; » cioè; « ideo homo praedicatur de Deo, quia unitur ei, » al Verbo, alla seconda persona, che è Dio, « in unitate personae. » E si esprime così; perchè, « quum talis unio sit singularis, non est mirum, si singulare modum exigit praedicandi. » (*Sent.* lib. III, dist. VII, art. I, quaest. 1.)

Possiamo dunque noi dire, che Dio si è fatto uomo: *Deus factus est homo?* Sì, possiamo (risponde il Dottor Serafico con

San Tommaso); perchè *Verbum carum factum est* (JOAN. I). « Sed caro (ut dicit Augustinus) non stat ibi pro parte, sed pro toto homine; ergo si haec est vera, Verbum Dei factum est caro; multo magis haec erit vera; Deus factus est homo. Item, in Simbolo: incarnatus et homo factus est. Item, Augustinus: tanta fuit illa unio quod faceret hominem Deum et Deum hominem: ergo si unio illa fecit Deum esse hominem, cum omnis activa conferat suam passivam; ergo Deus factus est homo. Item, post incarnationem Deus est homo, et ante incarnationem non erat homo; sed quicumque modo est homo, et prius non erat homo, est factus homo; ergo si Deus est homo, Deus factus est homo. Item, idem est humanari quod hominem fieri; sed haec simpliciter conceditur, Deus est humanatus; ergo simpliciter concedendum est, Deus est homo factus. » (*Sent.* lib. III, dist. VII, art. I, quaest. 2.) Ma come s'ha da intendere questa proposizione: Dio si è fatto Uomo; *Deus factus est homo?* « Respondendum (prosegue), quod cum quaeritur de hac locutione: Deus factus est homo, (iuxta illud quod consuetum est), praedicta locutio multipliciter est distinguenda, ex hoc quod hoc participium potest ponere rem super totum; vel circa alterum extremum absolute; vel circa unum extremum in comparatione ad alterum. Si ponat rem suam, scilicet, ipsam factionem super totum, vera est locutio, et est sensus: Deus factus est homo; idest, factum est, ut Deus esset homo; et hoc quidem factum fuit in opere incarnationis. Si autem ponat rem suam circa alterum extremorum absolute, utpote circa praedicatum, tunc est sensus: Deus factus est homo; idest, Deus est homo, qui quidem factus est, sive productus; et hoc quidem verum est. Si autem ponat rem suam circa unum extremum in comparatione ad alterum, sic est sensus: Deus factus est homo; idest, Deus fecit semetipsum hominem per humanitatis assumptionem, sicut homo facit semetipsum doctum per doctrinae acquisitionem. Et primus quidem sensus est verus et consuetus secundum sensum communem; non tamen est secundum locutionum virtutem; quia hoc participium, quod est *factus*, cum sit masculini generis, et adiectivum adiective tantum, non potest ponere rem suam circa copulatum; sed necessario ponit, quantum est de virtute sermonis, circa subiectum, vel circa praedicatum. Secundus autem sensus est quidem verus, et haberi potest per sermonis virtutem et proprietatem; est tamen praeter usum communem. Cum enim dicimus, quod Deus factus est homo, non volumus dicere, quod Deus sit homo, qui productus sit, sed volumus exprimere ipsam incarnationem, sive unionem divinae naturae ad humanam. Tertius vero sensus habetur

et secundum usum communem et secundum locutionis proprietatem; habet tamen in se aliquid proprietatis et aliquid improprietatis. Et hoc patet: quia cum dicitur: iste factus est bonus, vel huiusmodi, hoc participium *factus* tria importat, videlicet antecessionem ex parte subiecti, et inceptionem ex parte praedicati, et transmutationem ex parte utriusque. Quantum ex vi sermonis, pro eo quod factum esse implicat fieri: in proposito autem est reperire antecessionem ex parte subiecti, et inceptionem ex parte praedicati; sed non est reperire transmutationem in supposito Dei; et ideo, *factus*, hic cadit a propria significatione quantum ad tertiam conditionem; nec importat transmutationem, sed unionem; nec significat quod Filius Dei sit suppositum transmutationis, cum dicitur *Deus factus est homo*, sed quod est suppositum naturae factae et sibi unitae. Licet ergo praedictus sermo quocumque modo accipiatur, aliquam habeat improprietatem; quia tamen veritatem habet, nihilominus accipitur; quia in expressione fidei nostrae magis consideratur sermonis veritas, quam sermonis congruitas: ea enim quae sunt fidei nostrae (ut dicit Augustinus) melius intelligimus quam proferamus. » (*Sent.* lib. III, dist. VII, art. I, quaest. 2.)

Quando dunque diciamo che Dio si è fatto uomo, non intendiamo già che siasi convertito in uomo, essendo la divina natura immutabile; oltre che la natura spirituale non può tramutarsi in corporea, ma solo per l'efficacia della sua virtù può in qualche modo ad essa unirsi, come appunto l'anima nostra si unisce al corpo, e ne risulta l'uomo composto di due differenti e distinte sostanze. Medesimamente Dio può unirsi ipostaticamente, con l'unione la più ineffabile che possa concepirsi, alla natura spirituale e alla corporea (il quale, come abbiam veduto, già loro si unisce in qualche modo creandole nell'atto stesso che le fa essere fuori di sè); onde dicendo che Dio si è unito alla umana natura nella persona del Verbo, intendiamo parlare di questa unione e nulla più. E poichè chi unisce, compie e perfeziona l'unione, è sempre la natura più nobile e superiore; quindi non è già la divina natura che sia tratta all'umana, sì questa viene assunta da quella, perchè così le piace; e però dicendo che Dio si è fatto uomo, non intendiamo affatto, nè possiamo intendere, che siasi tramutato in uomo, o che sia addiventato una natura unica con l'uomo; ma solo che assunse di sua libera volontà la natura umana e a sè ipostaticamente la unì nel seno della Vergine. « Cum dicimus, quod Deus factus est homo, non volumus dicere, quod Deus sit homo qui productus sit, sed volumus exprimere ipsam incarnationem, sive unionem divinae naturae ad

umanam. » Sul che è da leggere anche San Tommaso, special-ente quel che scrisse con molta profondità in un opuscolo contro Greci. (*Divi Thomae declaratio quorumdam articulorum contra raecos, Armenos, etc.* Opusc. II, cap. 6.) Possedendo il Figliuolo i Dio l'umana natura per assunzione liberamente fattane, ne se-ue che egli è l'ipostasi, il supposto, o la persona della natura mana con la stessa sua ipostasi, o persona divina. Egli dunque è ipostasi, o la persona di due nature, della divina, cioè, e della mana, ed in entrambe sussiste. Nè fa ombra che l'umana natura sse in Cristo un composto sostanziale di anima e di corpo, un mposto particolare e determinato, come in tutti gli altri uomini; il ale dall'anima che ne è la sostanzial forma, doveva essere renduto i *iuris*, ossia persona (imperocchè sarebbe enorme errore il dire e l'umana natura sia in Cristo, o come un'accidentalità, o in una aniera universale); non fa ombra, dico, se si avverta che la per-nalità umana (come già si accennò altrove) allora soltanto è ipo-asi, o personalità, quando non è posseduta da alcun ente superiore. sì la mano dell'uomo è una certa sostanza particolare; ma chi rà che essa sia un'ipostasi, una persona? Ma fa benissimo parte lla persona dell'uomo, perchè è da esso posseduta.

Sono dunque in Cristo due nature in una persona unica; la per-na divina. E siccome quelle cose che convengono alla natura, si ssono attribuire all'ipostasi di quella natura; e l'ipostasi tanto lla natura umana quanto della divina, è inchiusa così nell'uomo gnificante la natura divina, come nell'uomo significante l'umana che vuol dire che è la stessa ipostasi), la quale possiede l'una l'altra natura; segue da ciò, che così le cose che convengono alla tura umana come quelle che convengono alla divina si possono edicare di quella ipostasi, sia secondo che è inchiusa nel nome si-ificante la natura divina, sia secondo che è inchiusa nel nome signi-ante l'umana. Onde possiam dire, che Iddio, Verbo del Padre, fu ncepito, nacque dalla Vergine, patì, morì e fu sepolto, attribuendo 'ipostasi del Verbo le cose umane in ragione dell'umana natura; viceversa possiamo dire, che quest'uomo (Uomo-Dio) è uno col dre, che è da eterno, e che creò il mondo, in quanto ha la na-a divina. In queste cose dunque tanto diverse che si predicano Cristo ha una distinzione, se si considera il motivo per cui si no di Cristo; dicendosi alcune secondo l'umana natura, alcune ndo la divina: se poi si consideri colui del quale si dicono, sotto rispetto si dicono e si predicano indistintamente, perchè è la a ipostasi della quale si affermano le une e le altre; come chi

dicesse che è il medesimo uomo che vede ed ascolta, ma non per lo stesso organo, vedendo per gli occhi e ascoltando con gli orecchi.

In quanto alla convenienza, finalmente, che Dio riparasse l'opera sua, dalla violazione che l'uomo aveva fatto del suo comandamento guasta e deviata dal proprio fine, non venne meno apoditticament e bellamente dimostrata dagli Scolastici. Non già che Dio fosse asso lutamente tenuto a tale riparazione; ma in quanto che, posta l creazione da lui liberissimamente voluta, e il fine a cui amò di ordi nare l'umana creatura, tutte le ragioni esigevano, che non avess a lasciarla perire. Odasi il nostro Ales. « Ostenso (egli dice) quo humana natura sit lapsa reparabiliter; quaeritur, utrum necesse si reparari? Quod ostenditur pluribus modis. Et primo sic. Sicut dici Anselmus in libro: *Cur Deus homo?* Quodlibet parvum inconvenien Deo, sequitur impossibilitas. Non decebat, ut quod Deus de homin proposuerat, penitus annihilaretur: sed si homo non repararetur quod Deus de ipso proposuerat, penitus annihilaretur; ergo non decebat, ut humana natura non repararetur. Sed quodlibet inconveniens Deo sequitur impossibile; ergo impossibile fuit quod non repararetur; ergo necesse fuit eum reparari. Item, Anselmus: aut Deus faciet de humana natura quod incepit, aut invanum fecit eam naturam possibilem ad beatitudinem; sed Deus fecit eam possibilem ad beatitudinem; ergo aut perficiet istam possibilitatem, seu quod humana natura perveniat ad beatitudinem, aut invanum fecit eam; sed nisi repararetur, non posset perfici ista possibilitas in ipsa; ergo invanum fecisset eam; ergo cum impossibile sit, Deum aliquid facere invanum, impossibile est quod non reparet naturam humanam; ergo necesse erat quod repararetur. Item, Psalmus: Numquid vane constituisti filios hominum? Quis est homo qui vivet et non videbit mortem? Eruet animam suam, etc. Sed si hoc, in vanum constituta est humana natura; ergo cum non conveniat divinae bonitati, necesse est ut repararetur humana natura ad hoc ut posset erui et pervenire ad beatitudinem. Item, Anselmus: alienum est a summa bonitate, ut ullam creaturam rationalem penitus perire sinat; si ergo est impossibile quod istud fiat, quod alienum est a summa bonitate, impossibile est ut sinatur perire humanam naturam: sed si non repararetur homo, sineretur perire; necesse est ergo ipsam reparari. Item, omnis artifex operans, qui proposuit aliquid operari si non consequitur finem suum, aut impotens est, aut ignorans, aut *nolens*: sed Deus est quasi artifex operans humanam naturam et ordinans ad beatitudinem; ergo si ipsa non consequitur beatitudinem *in aliquo* singulari, vel individuo eiusdem naturae, aut hoc est

impotentia sui artificis, scilicet Dei, aut ex ignorantia, aut ex eius voluntate: sed cum ipse sit omnipotens et summe sapiens, patet quod hoc non est ex eius impotentia, nec ex eius ignorantia. Similiter nec ex eius voluntate, quia alienum est ab eo, ut sinat perire humanam naturam: ipse autem nullo modo vult quod sibi est alienum; ergo potest, et scit, et vult adimplere finem sui operis; finis autem sui operis est beatitudo hominis; ergo necesse est, quod hunc finem consequatur. Cum igitur hoc non possit esse sine reparatione humanae naturae, necesse est eam reparari. Item, nihil est superfluum in ordine universi; nulla ergo species est superflua, nec humana, nec angelica: sed tota humana natura fuit corrupta et lapsa per peccatum primi hominis, quia in ipso tota fuit potentialiter et originaliter; ergo tota cecidit in ipso: sed tota angelica non sic cecidit, sed mansit eius conditio in parte illa quae stetit; ergo nullo modo consequebatur humana natura illud ad quod facta erat, scilicet beatitudinem; sed pars in angelica consequebatur eam. Sed cum aliqua natura non consequitur illud ad quod creata est, superflua est; ergo nisi consequeretur humana natura beatitudinem, superflua esset: sed in nulla parte consequeretur eam, nisi repararetur; ergo necesse est eam reparari. Item, per rationem sumptam a parte veritatis obiicitur sic: omnipotentis veritatis impossibile est, quod non impleat propositum, quia ipsa est veritas incommutabilis, et impossibile est veritatem immutabilem mentiri: si ergo veritas immutabilis, quae est Deus, immutabiliter proposuit de homine quod beatificaretur, et hoc etiam proposuit temporaliter per Prophetas; ergo si impossibile est immutabilem non implere quod proposuit de homine, quod beatificaretur; ita impossibile est quin natura humana beatificetur. Cum ergo hoc non fiat sine reparatione, necesse est quod repararetur. » (*Sum.* part. III, quaest. I, memb. 3). Non crediamo che possa farsi una più bella e concludente dimostrazione. Nè valgono gli argomenti contrari.

« Obiicitur (cioè) primo cum Anselmo in libro: *Cur Deus homo?* Omnis necessitas, aut est coactio, aut prohibitio, et convertuntur ista contrarie, sicut necessarium et impossibile; unde sequitur, si aliquid cogitur esse, prohibetur non esse; vel si aliquid prohibetur esse, cogitur non esse. Si ergo in Deum non cadit coactio, vel prohibitio; ergo in Deum nulla cadit necessitas; ergo non est necessitas reparationis hominis ex parte primae causae. Similiter, nec ex parte creaturae, scilicet hominis, est aliqua necessitas; ergo non est necesse ex aliqua parte quod repararetur. Item, Anselmus: si necesse est, ut Deus faciat de humana natura quod incepit, ne

aliter quam deceat facere videatur; ergo cogitur necessitate vitandi indecentiam, ut procuret salutem humanam; ergo si impossibile est ut Deus cogatur aliqua necessitate vitandi indecentiam; ergo non est necesse ut procuret salutem humanam; sed non fit reparatio a Deo, nisi ut procuret salutem humanam; ergo non est necesse ut reparet humanam naturam. Item, omnis necessitas et impossibilitas divinae subiacet voluntati, quia quidquid est, est a divina causa; ergo omnium quae necessitate sunt, est causa. Et similiter, si aliqua immutabiliter se habeant ad non esse, illa dicuntur esse impossibilia. Et haec omnia voluntati eius subiacent; ergo voluntas Dei nulli subiacet necessitati; ergo non est necesse Deum procurare salutem humanam per reparationem. » Alle quali difficoltà il venerabile Dottore risponde trionfalmente come segue.

« Responsio. Dicendum, quod cum quaeritur, utrum humanam naturam necesse sit reparari, distinguendum est: est enim necessitas duplex: quaedam enim est necessitas causae, et quaedam causati. Necessarium necessitate causae solum est istud, quod praedestinatus est salvari; necessarium necessitate causati, ut solem oriri cras; quia est causa ordinata, immutabilis ad ortum solis, scilicet cras erit motus coeli, qui ponit necessitatem in creato. Si ergo loquimur de necessitate causati, dicendum quod non est necesse humanam naturam reparari, quia nulla est necessitas ex parte ipsius ad hoc ut repararetur; si aut loquimur de necessitate causae, distinguenda est dupliciter necessitas causae, idest Dei, secundum Anselmum: est enim quaedam necessitas immutabilitatis, et quaedam necessitas inevitabilitatis. Necessitas inevitabilitatis non est ponenda in Deo, quia haec dividitur in coactionem et prohibitionem; haec autem in Deo nullo modo sunt ponenda. Et est necessitas prohibitionis, cum aliquid prohibetur esse inevitabiliter; necessitas coactionis est cum aliquid cogitur esse inevitabiliter; et haec non sunt ponenda in libero arbitrio; ergo multo fortius nec in Deo; unde non est aliquid quin possit contrarium, si velit. Necessitas autem immutabilitatis ponitur in Deo; hanc enim necessitatem solum habet divina providentia, quia ipsa Deus immutabilis est et sua providentia: sed secundum Anselmum proprie dicitur necessitas, quae est coactionis et prohibitionis. Necessitas autem immutabilitatis proprie non debet dici sed improprie; unde dicit Anselmus: Deus nihil facit necessitate, quia non cogitur, aut prohibetur aliquid facere. Et cum dicit Deum facere aliquid necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quod hoc facit necessitate servandi honestatem, quae necessitas non est aliud quam immutabilitas ho-

uestatis, et improprie dicitur necessitas in Deo. Quando ergo quaeritur, utrum necesse sit humanam naturam reparari, dicendum est, quod si loquimur ex parte causae quae est Deus, quod ibi est necessitas immutabilitatis solum, licet non proprie dicatur necessitas; si vero loquimur ex parte causati, creaturae scilicet humanae, neutra necessitas est ibi. Posset tamen dici, quod sit tertia necessitas, scilicet indigentiae; et sic bene fuit necessitas ex parte naturae humanae lapsae et reparabilis.

« Ad primam ergo rationem, quae ostendit quod necessarium est, quod Deus reparet humanam naturam, scilicet quod quodlibet inconveniens Deo est impossibile, dicendum, quod sicut est necessitas duplex, ita impossibilitas duplex: quaedam enim est impossibilitas coactionis et prohibitionis, scilicet quum aliquid cogitur inevitabiliter non esse, vel prohibetur inevitabiliter esse; et est alia impossibilitas immutabilitatis, et de hac impossibilitate bene procedit ratio, non de prima. Ad secundam et tertiam et quartam rationes dicendum, quod nihil potest provenire ex parte creaturae, sive bonum fuerit, sive malum, quin Deus ordinet illud; unde dicit Anselmus: si ea quae coeli ambitu continentur, vellent non esse sub coelo, vel elongari a coelo, nullatenus possent nisi sub coelo esse, nec fugere coelum, nisi appropinquando coelo. Nam unde et quo irent, si sub coelo non essent? Et quanto magis a qualibet parte coeli elongarentur, tanto magis oppositae parti appropinquarentur. Similiter est de humana natura respectu divinae providentiae, quia si non ordinetur ad beatitudinem, ordinabitur ad supplicium per divinam providentiam. Et hoc est quod dicit Boetius: ordo quidem divinae providentiae cuncta complectitur, ut si quis ab assignato ordine recesserit, in alium ordinem relabatur; et ita Deus non frustra facit humanam naturam, nec invanum; quia quidquid ipse faciat, tamen ipse ordinat illam. Unde Anselmus: quamvis homo malus, et Angelus divinae voluntati subiacere nolit et ordini, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere de voluntate iubente, cadit sub voluntate puniente. Et ita licet homo per divinam misericordiam ad beatitudinem ordinaretur, si tamen ordinaretur ad supplicium, esset per divinam iustitiam. » *(loc. cit.)*

Confessiamo che questa pienezza e profondità di dottrina dei grandi Dottori della Scolastica c'incanta, onde non sapremmo mai distaccarcene; e ci pare che chi pigliasse a studiarvi di proposito, ne trarrebbe fuora tesori di vera ed alta scienza, da rendere i corsi teologici un vero *flumen sapientiae*, come erano anticamente. Ci dispensiamo dal riferire la trattazione che della stessa tesi fa il

Sono dunque ben miserabili d'intelletto coloro, che fermandosi
parte puramente umana di questo mistero, o meglio alle sem-
nze umane che presenta Gesù Cristo, e non penetrando più là,
hi agli splendori che pur da esse escono ad attestare la divina
natura, non vi veggono nessuna maraviglia. Colui (dice l'il-
tre monsignor Landriot) che muove dubbi contro di questo mi-
ro, e non vede punto la gloria e l'onore che l'intera umanità
riceve, mi figura un rustico contadino che non sappia leggere, e
quindi rifiuti i titoli della nobiltà reale, che gli vengano offerti
un principe generoso. Che cosa è egli il mistero dell'incarna-
e? Esso è un atto della potenza e dell'amor divino, per il quale
livinità senza che punto sia discesa dal seggio della sua gloria,
abbia nulla perduto, innalzò fino alla personalità del Verbo la
ana natura. Imperocchè, non è quella soltanto che egli, il Verbo,
se nel seno purissimo della sua Madre Maria, ma tutta l'uma-
, l'umanità di ciascun di noi, che venne sublimata dal Reden-
. Non già che la natura umana di ciascun di noi abbia perduto
ropria personalità per ricevere quella del Verbo divino; ma in
nto che nella sacrosanta umanità di lui è stata innalzata così
nostra, da poter essere detta sua sorella. (*Gen.* XXIV, 60.) Im-
occhè essa è alla sua congiunta, e ne riceve i continui influssi,
cialmente per mezzo della santa Eucaristia; la quale, in somma,
è altro che l'estensione, se possiam dir così, dell'incarnazione,
perenne sua durazione in noi; per il quale mistero essa prende
nuova e vivente realità in noi, una realità di similitudine che non
confini. Imperocchè, gli eletti addivenuti nel cielo corpo di Gesù
sto, saranno alla sua umanità strettissimamente congiunti per
pre, e per essa alla sua divinità, com'egli l'ebbe a sè unita; onde
e a dire San Paolo, che Dio sarà tutto in tutti: *Omnia in omni-*
(I *Corint.* XV.) Cioè, Dio, il quale primamente è nel suo Cristo,
derà le sue ramificazioni (ci si perdoni la frase) in tutti gli eletti.
quale ineffabile trasformazione accennava San Tommaso, di-
do che la perfezione della gloria, alla quale l'umana natura
finalmente pervenire per mezzo dell'incarnazione, non sarà
piuta che alla fine del mondo. (Part. III, quaest. I, art. 6.) No,
è questa una sua esagerazione; anzi è dottrina del Cristia-
mo. « Iddio (dice l'Apostolo Pietro) vuole che addiventiamo
ecipi della sua natura, *divinae consortes naturae.* (II *Pet.* 1.)
e che la Chiesa tutti i dì mette su le labbra de' suoi sacerdoti
te parole, alle quali non si pone mente abbastanza: O Signore,
maravigliosamente formaste l'umana natura, e che la costituiste

in modo così perfetto, accordateci per il mistero dell'Eucaristia la grazia di addiventar partecipi della divinità del vostro Figliuolo, come egli della nostra umanità volle partecipare! Tant'è (dice San Cirillo) da che il Verbo s'è fatto carne, noi siamo addivenuti della sua progenie, e a quel modo che egli è unito al Padre, e il Padre è unito a lui per identità di natura, così noi siamo a lui uniti, in quanto egli è uomo, ed egli è reciprocamente unito a noi. (*In Joan.* lib. VI, cap. X-XIV.) A quel modo (scrive Sant'Atanasio) che il Signore, pigliando un corpo come noi, si fece uomo, così noi siamo fatti divini per la carne del Verbo umanato. (Orat. III, *contra Arian.*) E San Leone, il grande predicatore del Verbo incarnato, diceva: Non è da dubitare dell'estensione e della forza dell'unione che passa tra l'umanità e il Figliuolo di Dio; la quale unione non si limita già a lui, che è il primogenito di tutte le creature; ma egli, Gesù Cristo, è uno solo e il medesimo in tutti i Santi: *In omnibus Sanctis suis unus idemque Christus.* (Serm. XII *de Pas.*) Vero è che questo ineffabile prodigio non avrà il suo compimento che nell'eternità, dove Dio sarà veramente in tutte le cose; ma è del pari certo, che esso comincia ad effettuarsi nel tempo; imperocchè egli, il Cristo, si unì tutta la umana natura: *Naturam universae humanitatis assumeret.* (*Idem, Serm.* I, *de Epiph.*) Sì, per l'incarnazione (aggiungeva Sant'Ilario) Gesù Cristo unì a sè tutto l'uman genere: *Naturam totius humani generis in se assumens.* (*In Psal.* LI, tom. I.) E altrove insegna, che il dì dell'incarnazione il Verbo non fece che seminare i germi del suo corpo e della sua carne, *corporis initia et exordia carnis* (*De Trinit.* lib. II), il quale un altro dì dovrà chiamar tutto l'uman genere, come un sol corpo, a cotesta santa sua unione. Prostriamoci dunque all'adorazione di questo grande mistero, e benediciamo l'infinita bontà di colui che l'ebbe effettuato. (Landriot, *Le Christ de la tradition*, tom. 1; Parigi, 1867).

L'UOMO-DIO OSSIA GESÙ CRISTO

SOMMARIO

ri capitoli del terzo libro del *Breviloquium* di Frate Gherardo, riguardanti Gesù Cristo. — La Cristologia dell'Ales. — Della natura umana, che Cristo assunse nel seno della Vergine. — Dei doni de' quali fu ripieno in quanto uomo. — Questioni e soluzioni dell'Ales rispetto alla grazia che fu in Gesù Cristo. — L'anima di Gesù Cristo. — Della scienza che Gesù Cristo ebbe in quanto uomo. Della sua scienza sperimentale. — L'Ales e San Bonaventura. — Come Cristo ci redense e ci ricondusse a Dio. — Compendiosa notizia di tutto il mistero dell'incarnazione per il nostro monsignor Benedetto d'Acquisto.

Detto il nostro Frate Gherardo « de veritate incarnationis Filii Dei, » compitasi nel seno della Vergine, secondo che Dio aveva so-nnemente promesso in riparazione dell'opera sua, dal peccato gua-ta e deviata dal proprio fine, in altri sei capitoli ragiona brevemente de gratia, sapientia et merito Christi; de morte Christi, et quomodo er mortem ipsius a potestate diaboli liberati sumus; secundum uam naturam Christus sit caput Ecclesiae et mediator; de gratia hristi; » e finalmente « de virtutibus, » che ne sono il prodotto.

In questi capitoli si accenna ad una materia immensa e della iù alta importanza, magistralmente svolta dall'Ales e da San Bona-entura, dei quali egli spesso usa le parole. Noi diremo appena ualche cosa della umana natura, che Gesù Cristo assunse nel seno urissimo di Maria Vergine sua madre, dei doni soprannaturali dei uali venne in quanto uomo ricolmo, de'suoi meriti e del frutto he ne raccolse. Della Chiesa poi che egli fondò, e di cui è capo, della razia e delle virtù, ci riserbiamo a far breve parola in paragrafi parte.

Ma prima di tutto vogliamo che il lettore vegga, almeno dai toli delle questioni trattate dall'Ales, come questo insigne Dot-re, oggi quasi dimenticato, ci lasciasse una piena Cristologia; ecchè niuno ignora che lo studio e la scienza profonda intorno a esù Cristo non furono mai per avventura di tanta necessità quanto

oggi; oggi che si dice, e sventuratamente da molti ingannati e
ranti si crede, che in verità Gesù Cristo sia morto, mentre non f
così vivo in mezzo alla guerra, non mai così studiata, che da tu
parti gli è mossa per opera dell'inferno. Cristo è morto! si dice
allora che cos'è cotesta terribile lotta, che da per tutto, e con
le possibili arti, si combatte contro di lui e contro della sua Chi
Bisognerebbe essere ciechi, per non vedere che al contrario egli
fu mai così vivo, come oggi si appalesa, e che tale è la sua
tenza, da sgomentarsene non solo questo o quell'individuo, ques
quella nazione, che fremono nel combatterlo, ma tutta insiem
scienza e la malizia mondiale, strettesi terribilmente per vinc
ad ogni costo e cancellarne, se fosse possibile, il nome dal mo
In somma, lo spettacolo che vediamo è questo, che tutto il mo
tutte le nazioni girano intorno alla croce di Cristo come intorno
una bandiera; nell'istessa guisa che vi girò l'intero mondo, il
daico e il pagano, quando consentì di essere levato sopra quel
tibolo; una parte per gittarla a terra e sperderne la memoria, m
simamente quelli che guidano la folla, massimamente quelli
esercitano l'intelletto, benchè mostrino di badare ad altro, e di
farsi di Cristo e della sua Chiesa; un'altra parte, la più umile,
amore, per rifugio, per difesa, non solo confidente, ma certa
a lui apparterrà il trionfo. Vuol dire dunque, che il Crocifisso
diciannove secoli fa, è come allora il pensiero, la cura, l'amor
l'odio di tutto il mondo. Quindi non mai per avventura appar
tanti scritti, secondo gl'intendimenti degli uni o degli altri, qu
se ne veggono oggi; e quindi la necessità pe'buoni di sempre
approfondire l'inesauribile mistero dell'Uomo-Dio, che redense e
suo il mondo, e niuno può strapparglielo dalle mani, e diffonde
sempre più largamente il conoscimento per attirargli tutti i cu

Questo studio profondissimo di Gesù Cristo, e di tutti i mis
della sua vita, ce lo ha lasciato, a preferenza di tutti gli Scolas
il nostro Ales; e per esserne convinti, basta percorrere i titoli d
questioni, nelle quali vi diede uno svolgimento maraviglioso.
dunque nella terza parte della sua Somma, detto nella prima
stione « de lapsu humanae naturae, » in sette membri; nella
conda « de convenientia incarnationis, » in tredici membri, e
terza « de praedestinatione incarnationis, » in sei; dispone le ri
nenti nel modo che segue.

« Quaest. IV. De actu incarnationis Christi: scilicet: 1°, utru
vinae naturae conveniat assumere humanam naturam: 2°, u
conveniat tribus personis: 3°, utrum humana natura sit assu

rum humana natura secundum corpus et animam sit assum- 5°, utrum corpus sit assumptum mediante anima: 6°, utrum na sit assumpta: 7°, qualiter intelligitur homo assumptus.

Quaest. V. De coasumptis poenalitatibus: scilicet: 1°, an Chri- assumpsit humanam naturam cum passibilitate et defectu: uos defectus assumpsit, et quos non habet: utrum assumpsit rantiam ex parte intellectus; utrum assumpsit tristitiam ex e affectus; utrum in Christo fuerit vera passio timoris; utrum stus habuerit timorem reverentiae maiorem quam nos; utrum hristo fuerit vera passio irae; utrum assumpsit omnes defectus ros praeter peccatum: 3°, ad quid assumpsit huiusmodi defe- utrum suscepit defectus corporis et animae, ut probaret ve- corpus et animam habere; utrum assumpsit vetustatem poenae, stram culpam consumeret, scilicet culpam et poenam.

Quaest. VI. De constituto per assumptionem: 1°, exponuntur opiniones: 2°, examinantur: scilicet; utrum Christus sit unus no; an Christus secundum quod homo sit Deus; an Christus dum quod homo sit individuum; an Christus secundum quod sit persona; an in Christo sit ponére intentionem totius et : 3°, tractatur de opinione reprobata per decretalem Alexandri.

Quaest. VII. De actu incarnationis quantum ad unionem: esse unionis: an sit unio in persona; utrum abstracta per- possit unio illa fieri in hypostasi; utrum abstracta hypostasi et a a divina natura, possit adhuc intelligi unio divinae naturae manam naturam in re naturae: 2°, quaeritur de causa hu- di unionis: utrum gratia sit causa huiusmodi unionis; utrum nodi unitas sit naturalis; utrum illud unum ad quod termi- ista unio, sit maxima inter alias unitates creatas: 3°, quae- le effectu istius unionis: utrum haec unio faciat mutationem tis; et supposito quod non, utrum faciat de unitis quod unum erum, vel unum in altero.

Quaest. VIII. De conceptione Christi: 1°, de tempore conceptio- , de ordine conceptionis: 3°, de principiis et ratione conce- ; scilicet de ratione primi, quae est ostensio charitatis; de secundi, quae est ostensio gratiae, quam nulla praecesse- erita; de operatione et virtute Spiritus Sancti; cur Christus citur Filius Spiritus Sancti.

uaest. IX. De sanctitate conceptionis: 1°, quorum sit sancti- utrum sit rei rationalis solum; utrum sit rationalis rei, quae istus, an rei rationalis, quae est pura creatura: 2°, de san- ione Beatae Virginis: an ante conceptionem suam fuit sancti-

ficata; an in conceptione fuit sanctificata; an post conceptionem ante animae infusionem fuit sanctificata; an post infusionem anima in utero matris suae fuit sanctificata; a quibus fuit sanctificata, a praeservata: 3°, de sanctificatione Beatae Virginis in conceptu Sa vatoris: an necessaria fuit sanctificatio secunda; a quibus fuit sa ctificata; per quem fuit sanctificata; utrum ante conceptio Christi fuerit obnoxia peccato: 4°, de perfectione Dominici corpo

« Quaest. X. De nativitate Christi: 1°, an divina natura sit na 2°, an duae sint nativitates Filii Dei: 3°, an possint dici duo Dei: 4°, utrum Christus sit filius adoptivus: 5°, utrum univoca catur Filius Dei et Filius Virginis: 6°, de filiatione per adoption utrum ratio Paternitatis, sive Filiationis, dicatur univoce de n et Filio Dei; utrum ratio qua dicitur *Pater noster*, conveniat P tantum, aut toti Trinitati; utrum Christus, secundum quod h sit Filius adoptionis; unde sit in nobis Filiatio; utrum ante in nationem fuerit Filiatio.

« Quaest. XI. De gratia Christi in generali: 1°, an in Christ ponenda gratia, quae dicitur unionis: 2°, an in Christo sit pone gratia secundum quam est caput: 3°, an in Christo ponenda sit tia absoluta, ut consideratur ut quidam homo singularis.

« Quaest. XII. De gratia Christi in speciali: 1°, de gratia uni utrum sit creata, vel increata; de gratia unionis per compar nem ad gratiam secundum quam Christus est caput: 2°, de g Christi secundum quam est caput: secundum quam rationem C stus dicitur caput; quorum vel cuius sit caput; de unione ca ad corpus, et e converso: 3°, utrum gratia Christi secundum q est homo singularis, sit gratia plenitudinis.

« Quaest. XIII. De scientia Dei: 1°, utrum in Christo secun duas naturas sit ponere duas scientias: 2°, utrum scientia fuer Christo ab initio suae conceptionis, aut per processionem tem acquisita; utrum fuerit sine aliqua ignorantia: 3°, utrum f omnium: 4°, utrum secundum omnem modum sciendi huma 5°, utrum aliquam scientiam recepit ab Angelis: 6°, utrum aeq fuit scientia Christi, scientiae Dei.

Quaest. XIV. De potentia Dei: 1°, generaliter an fuerit in Ch potentia non peccandi: 2°, utrum in Christo secundum quod h fuerit omnipotentia.

« Quaest. XV. De voluntate et oratione Christi: 1°, de volu Christi: an in Christo fuerint diversae voluntates; an fuerint trariae voluntates: 2°, de oratione Christi in quantum homo: u oravit secundum affectionem rationis vel sensibilitatis; utru omni oratione sua fuerit in omnibus exauditus.

« Quaest. XVI. De merito Christi: 1°, an proprie ponendum sit Christo meritum: 2°, de tempore merendi, quantum ad Chri-um: an ab initio conceptionis suae meruerit: an in vita sua po-erit non mereri: 3°, de causa merendi: quomodo meruit chari-e; quomodo meruit actione; quomodo meruit per passionem: de effectu meriti Christi: quid sibi meruit, videlicet si exalta-nem, si gloriam, si nomen; quid Christus meruit nobis, videlicet eletionem culpae; si remissionem poenae aeternae et temporalis.

« Quaest. XVII. De Dominica passione: 1°, de veritate passionis: cet de potentia passionis; de actu et sensu passionis: 2,° de eralitate passionis: de generalitate respectu passibilium; de ge-litate respectu passionum: 3°, de necessitate passionis: de ne-itate quantum ad causam inferiorem, materialem et formalem; necessitate quantum ad causam inferiorem finalem; de neces-e quantum ad causam superiorem efficientem nostram redem-nem: 4°, de convenientia passionis: de convenientia passionis ad Deum; de convenientia quoad nos: 5°, de quantitate passio-de quantitate in se; de quantitate in comparatione ad satisfa-nem.

« Quaest. XVIII. De effectu Dominicae passionis: 1°, de effectu ificationis a peccatis, scilicet deletione: 2°, de effectu reconcilia-is ad Deum: si Christus sit mediator illius reconciliationis; se-dum quid sit mediator; quomodo sit mediator: 3°, de effectu ationis diabolicae potestatis, quantum ad potentiam nocendi et andi: 4°, de effectu aperitionis ianuae paradisi.

« Quaest. XIX. De morte Christi: 1°, an mors Christi debeat in-gi separatio humanitatis a deitate: 2°, an concedendum sit sim-ter de Christo, quod fuerit mortuus: 3°, an concedendum sit d in triduo fuerit homo: 4°, de descensu animae eius ad infe-5° de quiete corporis eius in sepulcro.

« Quaest. XX. De resurrectione Christi: 1°, de veritate resurre-nis: utrum resurrectio Christi fuerit necessaria et quid est; an n sit modus resurgendi in Christo et in nobis: 2°, de causali-et effectu resurrectionis: quo genere causae dicenda sit cau-as resurrectionis; an resurrectio Christi sit causa iustificationis arum; an sit causa resurrectionis corporum; an resurrectio sti sit causa coniuncta, vel remota ad nostram resurrectionem; t causa necessaria, vel contingens; de differentia passionis et rectionis in causando nostram resurrectionem: 3°, de tempore rectionis Christi: de acceleratione resurrectionis; de dilatione in tertium diem; de determinatione resurrectionis quantum em et horam.

« Quaest. XXI. De transfiguratione Christi: 1°, utrum mutatio facta in corpore Domini debeat dici transfiguratio: 2°, an claritas quae apparuit in corpore Domini, fuit vera, vel imaginaria: 3°, an claritas illa fuit in corpore Christi ut in subiecto, vel in aere circumfuso: 4°, an claritas illa fuit gloriosa, vel similis gloriosae: 5°, an claritas illa fuit naturalis, vel assumpta: 6°, an solum corpus Christi fuit transfigurabile, vel etiam Moysis et Heliae: 7°, de comparatione et differentia apparitionis Dominicae antequam fieret et postquam facta est: 8°, an Moyses et Helias apparuerunt ibi personaliter, vel Angeli vice eorum: 9°, an visio Apostolorum fuit oculo corporali.

« Quaest. XXII. De argumentis Dominicae resurrectionis: 1°, in generali: quomodo dicatur haec apparitio; an argumenta apparitionis astruant fidem; utrum argumenta illa evacuarent fidem quantum ad meritum; de numero et sufficientia argumentorum: 2°, de argumentis in speciali: de argumento quantum ad visum; quantum ad tactum; quantum ad gustum.

« Quaest. XXIII. De ascensione Domini: 1°, an sit: 2°, quid sit: 3°, quomodo sit: 4°, secundum quod sit: 5°, quando fuit: 6°, ad quid, scilicet de termino ascensionis respectu corporalium, utrum super omne corporeum; de respectu spiritualium, utrum super omnes spiritus: 7°, propter quid: quis sit fructus ascensionis quantum ad ipsum; quantum ad nos, tam mortuos quam vivos.

« Quaest. XXIV. De sessione Christi ad dexteram Dei Patris: 1°, an conveniat alii quam Christo sedere ad dexteram Patris: 2°, an Christo secundum quod homo, conveniat sedere ad dexteram Dei Patris: 3°, an conveniat Spiritui Sancto: 4°, an conveniat Filio Dei secundum divinam naturam.

« Quaest. XXV. De adventu Christi ad iudicium: 1°, de signis praecedentibus adventum: de immutatione corporum coelestium; de commotione virtutum coelorum; de signo Filii hominis; de conflagratione mundi: de signis coniunctis voce Arcangeli et tuba Dei: 2°, de loco et tempore iudicii: 3°; de persona iudicis: 4°, de apparitione iudicis, in qua forma veniet: 5°, de assistentibus iudici: utrum Angeli iudicabunt; utrum Apostoli iudicabunt. »

Tale è l'immenso lavoro dell'Ales; dove storia, scienza teologica e profondissima speculazione esauriscono sotto ogni rispetto l'argomento. Non diremo già noi, che la scienza cattolica nelle lotte che ebbe dipoi ed ha oggi a sostenere contro gli assalitori di Gesù Cristo, nulla abbia aggiunto di nuovo; anzi ci piace avvertire, co sia assolutamente necessario conoscere i principali lavori che c

fornito; quali sono, tra gli altri, la *Grande Christologie* del-
te Maistre, in venti volumi, (Parigi, 1873); *L'Histoire du peuple*
ieu del Dottore Ewald (benchè protestante e razionalista); *Les*
ndeurs de la foi dell'abate Moigno; *Le Christ de la tradi-*
dell'illustre monsignor Landriot; il profondissimo lavoro *Della*
di Gesù Cristo, dell'abate Vito Fornari, non ancora condotto
ne; e molti altri: ma affermiamo ad un tempo, che il far rivi-
il grande lavoro dell'Ales può tornare alla stessa scienza, e
cialmente alla parte teologica, d'immenso profitto. Dopo ciò tor-
no al nostro Frate Gherardo.

« In incarnatione » dunque del Verbo divino nel seno di Maria,
cta est assumptio (egli dice) carnis et animae rationalis, » ossia
umana natura « a divinitate. » Ora è chiaro da sè, che se il di-
Verbo amò di pigliare l'umanità nostra nel seno della Vergine;
iaro, dico, che ei dovette pigliarla con tutte le sue essenziali
ità e condizioni, con la sua intelligenza e il suo affetto, con la
volontà e libertà. Imperocchè se una sola di tali ingenite at-
dell'umana natura fosse mancata, egli non sarebbe stato uomo
e perfetto, come la rivelazione ci mostra che doveva essere.
queste facoltà, essendo proprie di lui in quanto Verbo, e da lui
nate e governate, come a sè intrinseche e cosa sua; segue da
he dovettero essere affatto esenti sin dall'ombra dello scompi-
e della insubordinazione, che s'incontrano negli altri uomini;
più bella armonia dovè collegarle insieme nel giro della pro-
azione, e non lasciarle muovere ed agire che coerentemente
natura e allo scopo delle medesime e delle facoltà superiori,
inate e mosse dallo stesso Verbo come principio personale e
nsabile d'ogni sua azione. Niun disordine morale perciò, niuna
piscenza, niuna passione e moto illecito e contrario all'ordine
a ingenerarsi o suscitarsi in lui in quanto uomo. Vero è che
passibile era soggetto al dolore e agli altri difetti e bisogni
che comunemente nascono dalla natura umana, quali sono
me, la sete, la morte; ma questo non toglie che la natura fosse
ra, ordinata e perfetta in tutti i suoi elementi, come in ogni sua
e; anzi, l'andare soggetto a tutte queste passioni, era conve-
e e necessario dopo il peccato che egli erasi assunto di cancel-
prezzo di rigorosa giustizia, onde riconciliar noi tutti al cielo.
sarebbe a dire dell'intelletto umano e naturale di Cristo, dello
mento e della perfezione soprannaturale del medesimo, e della
zione che da esso risultava, e di quella che in Cristo fu co-
ne acquisita; poi degli affetti naturali di lui, della sua vo-

lontà e libertà, delle virtù morali dell'anima sua, de'difetti, dei dolori dell' umanità sua benedetta: ma tornandoci impossibile, basterà l'avervi accennato. Solo notiamo in ordine alle passioni dell'anima, che come rispetto al corpo non assunse, nè potè assumere tutti i difetti di esso, ma quelli soltanto che comunemente derivano dal solo peccato di origine, e non già dai vizi particolari della nostra natura; così riguardo all'anima non pigliò tutte le passioni e tutti i difetti che possono alterare la medesima, ma quelle soltanto che erano innocenti e non ripugnavano alla dignità della sua persona e al fine dell'incarnazione. Quindi Cristo non potè andare soggetto ad alcuna specie di peccato, nè originale nè attuale, ripugnando direttamente con la santità della sua persona e col fine della redenzione; non potè essere in lui il fomite del peccato, ossia la concupiscenza, quale si trova in noi sbrigliata e guasta; non potè sopportare il difetto dell'ignoranza; e se l'anima di lui potè andar soggetta a quelle passioni, che sono effetto dell'umana infermità, purchè queste passioni sieno per sè innocue e subordinate pienamente alla volontà razionale, quali sono il timore, la tristezza, l'ira, il turbamento dell'animo, i dispiaceri, ecc.; ciò fu perchè, quando sieno ordinate, queste affezioni non sono per sè indegne della persona del Verbo, nè contrarie alla natura e allo scopo dell'incarnazione e della redenzione; anzi erano all'una e all'altra convenientissime. Ed ebbe in verità queste passioni, come è manifesto dalla lettura del Vangelo. Vuolsi peraltro avvertire, che esse non furono in Cristo come in noi; ma in maniera assai più perfetta: primo, perchè erano in lui innocentissime, e non potevano mai volgersi *in illicitum*, essendo egli per natura impeccabile; secondo, perchè erano ordinatissime, e quindi non potevano prevenire il giudizio della ragione, come in noi accade, ma si movevano unicamente secondo il comando della volontà razionale: *Oblatus est quia ipse voluit.*

In quanto è poi alla natura umana considerata in Cristo ne'soprannaturali doni di cui fu arricchita, noi abbiamo veduti testè i titoli delle questioni, nelle quali fu svolta dall'Ales. « Quaerendum est (dice il Dottore Irrefragabile) de gratia Christi: haec enim praeambula est ad caeteras, quae sunt de potestate, scientia, voluntate et meritis domini Salvatoris. Quaerendum est ergo generaliter, primo, an in Christo sit ponenda gratia, quae dicitur unionis? Secundo, an in Christo sit ponenda gratia secundum quam est caput Ecclesiae? Tertio, an in Christo ponenda sit gratia absolute, ut consideratur ut quidam homo singularis? » E ne dà le soluzioni seguenti: che

cioè, 1°, s'ha da tenere, « quod in Christo sit gratia unionis humanitatis ad divinitatem;... quia non est possibile ipsi creaturae humanae per donum conditionis naturae, quod elevetur et disponatur ad divinam unionem;... 2°, quod in Christo secundum quod homo, est ponere gratiam, secundum quam est caput Ecclesiae;... quia influentia gratiae est a Deo sine medio; et per medium sine medio Christus, secundum quod Deus, immediate est dator gratiae auctoritate propria et in propria ratione efficientis: unde (ISA. XLIV dicitur: Ego sum ipse qui deleo iniquitates propter me. Per medium Christus, secundum quod homo, est multis modis. Est enim medium per modum fidei, per modum meriti, per modum desiderii, sive orationis, per modum dispositionis. Per modum fidei, prout ipse consideratur in fide; fides enim, quae de Christo, sive de Deo homine est, disponit immediate animam ad gratiam; immo, impossibile fuit sine fide illa aliquem gratum esse Deo; unde propter hoc dicit Pater (MATTH. III): Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: Glossa: idest, per ipsum mihi alii placent. Et Augustinus: sine fide mediatoris nunquam aliquis placuit Deo. Similiter per modum meriti; quia per passionem suam meruit a Patre, ut daretur gratia omnibus credentibus in ipsum et amantibus ipsum, secundum quod dicitur (ISA. XLIII): Iniquitates eorum ipse portabit; et ideo dispertiam ei plurimos. Similiter per modum desiderii, sive orationis; quia pro omnibus credentibus et desiderantibus gratiam, orat et desiderat, secundum quod legitur (*Rom.* VIII): Deus qui iustificat, quis est qui condemnet? Jesus Christus, qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis. Et (I JOAN. 2): Advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris. Ipse enim est medium sicut advocatus, et orans pro nobis, ut nobis detur gratia. Item per modum dispositionis quantum ad naturam; quia tota natura humana ante incarnationem erat digna odio et reprobatione propter peccatum originale; sed cum fuit natura humana assumpta a Filio Dei in unitate personae, disponebatur ratione praedestinatorum ad gratiam dispositione congruitatis, sive dignitatis. Sicut ergo per unum hominem fuit lapsa; ita per unum hominem Deum, scilicet, Christum, per unionem cum divinitate fuit disposita ad iustificationem; unde (*Rom.* V) dicitur: Sicut per unius delictum omnes homines in condemnationem; sic et per unius iustitiam omnes homines in iustificationem vitae. » Al 3° finalmente risponde, che: « in Christo fuit gratia singularis sanctitatis, secundum quam esset quidam homo sanctus. Dicendum, quod in Christo fuit gratia singularis sanctitatis,

secundum quam esset quidam homo sanctus, itaut nihil dees
sibi de gratia, quam posset haberi ab homine. Item, fuit ipse ho
Deus; et ideo fuit ei necessaria gratia unionis, quia, quod sit ho
Deus, hoc habet ipse per unionem. Item, fuit mediator Dei et h
minis, et ideo fuit gratia in ipso secundum quam esset caput,
esset medium influentiae gratiae in nobis, sicut caput ad alia me
bra. » (*Sum.* part. III, quaest. XI, memb. 1, 2, 3.)

È chiaro dunque che l'anima di Gesù Cristo, essendo piena
grazia e di santità, fu ordinatissima e rettissima in tutti i s
elementi soprannaturali, e principalmente nell'intelligenza e n
volontà; e però doveva essere inclinata e disposta a compiere
facilità tutti quegli atti di conoscenza e di amore soprannatur
che sono conformi alle leggi intrinseche e costanti dell'ordine
fico, e che cooperano alla piena attuazione del regno di Dio s
terra. Imperocchè era stata ordinata la natura umana del Ve
ad agire in modo, che la sua vita, in tutto il suo corso tempora
non fosse altro che un esercizio continuo di sante operazioni,
solo nell'ordine della natura, ma eziandio e principalmente in qu
della grazia; non potendo conoscere, volere ed operare, se non
che fosse conforme alla verità ed al bene, ossia alla legge ta
razionale quanto rivelata.

Qui peraltro non possiamo a meno di non toccare brevemente,
l'Ales e con San Bonaventura, della scienza che fu in Cristo in qu
uomo. Come Dio, egli era l'infinita e sostanziale sapienza del Pa
ma come uomo, giacchè era egli vero Dio e vero uomo, quale f
sua scienza? L'Ales risponde alla dimanda nel quesito segue
« Utrum in Christo secundum duas naturas sit ponere duas sc
tias? » E risponde di sì; perchè « quorum duae diversae sunt
turae, eorum sunt diversae operationes; operationibus autem
portionantur habitus: ergo cum in Christo sint diversae operati
propter diversas naturas, erunt in ipso diversi habitus: ergo
scientia dicat habitum secundum divinam naturam et human
in Christo erunt diversae scientiae. Item, si in Christo non e
nisi scientia increata, non esset anima Christi sciens, cum sci
animae qua scit formaliter, sit creata: eadem ratione nec esse
ligens, nec beata. Relinquitur igitur, quod ipsa est sciens sci
creata. Item, sicut dicit Boetius (*De duab. nat. et una pers. Ch*
Christus accepit aliquid a triplici statu humani generis, seu A
Unus status fuit qui debebatur ei, si stetisset, scilicet status
titudinis in praemium. Alius fuit status, in statu in quo erat,
licet status innocentiae, secundum quem statum debebatur ei sc

a, quae debetur naturae integrae et perfecte. Alius status fuit ost lapsum, secundum quem statum habuit scientiam experimen-lem. Habuit etiam scientiam poene peccati per experientiam. A rimo ergo statu habuit Christus scientiam comprehensionis; a se-ndo statu scientiam naturae integrae et perfectae; a tertio statu ientiam experientiae, sed non experientiae culpae, sed tantum enae. Relinquitur igitur, quod praeter scientiam increatam et scien-am gratiae unionis, est in Christo triplex alia scientia. » (*Sum.* art. III, quaest. XIII, memb. 1.) Il che ci pare detto molto chia-mente e profondamente.

Gesù Cristo, come Verbo eterno del Padre, era la sapienza in-ita di Dio, il quale aveva fatto l'uomo a sua immagine e somi-ianza, e tutto l'universo, il quale con le altre infinite possibili cose ano in lui vita e pienezza di vita fin da tutta l'eternità. Ma non i mancò mai, nè anche in quanto uomo, una partecipazione di esta scienza divina, quanto sia possibile ad una creatura parteci-rne per grazia. La prima era *scientia increata;* la seconda *ientia gratiae unionis;* e Gesù Cristo l'ebbe tale fin dal primo ante che l'anima da lui assunta fu creata, che rispetto ad essa un nulla la luce che rifulge nelle più alte intelligenze celesti, e nulla sarebbe la scienza unita tutta insieme che si potesse mai ccogliere dalla scienza beatifica, profetica, infusa, o inspirata di tte le create intelligenze; e nondimeno in questo oceano di scienza vina, quasi in sulla superficie, si devono discernere i modi di 'altra scienza che scaturisce da quella, ma è un'altra; una scienza oprio come la nostra, che egli imparò tra noi, a gradi a gradi, n veramente con dolore, come facciamo noi, ma tra' dolori. Che alcuno chieda a che servisse cotesta scienza esperimentale di i; si potrebbe rispondere con un dotto scrittore: « Gli servì, me a noi serve la cognizione che acquistiamo d'una lingua, per municare la cognizione che possediamo di una scienza: la scienza mana di Gesù Cristo gli fu linguaggio a parlarci la sua scienza vina e la sua scienza inspirata. Nè sono incompatibili le due enze in una mente medesima; nè la scienza più alta abolisce scienza minore; ma l'accresce e la sorregge; anzi essa propria-nte la partorisce. Ed anche in noi la scienza nostra, che acqui-amo co' nostri sudori, limitata, discorsiva, imperfetta, nasce da a scienza inspirata, e sopra il fondo d'una scienza infinita, la , poichè è infinita, è la scienza stessa che ha Dio, anzi è Dio . La multiforme scienza di Cristo è tipo d'ogni scienza in erale. È il tipo della scienza, e dà la scienza della scienza, in

quanto scuopre il secreto del come si forma ogni scienza; del come si forma, e donde nasce, e dove si fonda. Ogni cognizione scientifica che noi acquistiamo, spunta sopra una cognizione spontanea, cioè posseduta per fede, o naturale o soprannaturale, o umana o divina, e però sempre inspirata in certo modo, se non da Dio, almeno da qualche creatura, almeno da coloro da cui abbiamo imparato il vocabolo, almeno dalla vista di che che sia, o per altro mezzo di percezione de' sensi. Da ciò si vede, come ogni cognizione nasce da una certa cognizione inspirata; nasce da una inspirata cognizione, e sopra un fondo infinito, sopra il fondo di un infinito scibile. La cognizione nasce come nasce la illuminazione degli atomi sospesi nell'aria, quando nel buio di una camera passano per traverso a un fascio di raggi luminosi entranti da una fessura dell'uscio o del balcone: quel lume fa luminosi quegli atomi di polvere, per sè oscuri. E così un conoscibile per sè, un conoscibile d'infinita virtù, che insomma è un'infinita scienza, fa conoscibile e fa conoscere tuttociò che si ruota nella sfera della sensitiva, inclusi i nomi delle cose e i segni delle idee, i quali sono elementi, o atomi che vogliano dirsi, di quella sfera medesima, e in lei si muovono con tutto il rimanente sensibile. Differisce la nostra umana scienza dalla umana scienza di Cristo in questo, che la nostra nasce in noi dalla scienza d'un altro, e in Cristo da un'altra scienza, non di un altro, ma di lui stesso, uomo e Dio. Di che seguita, che più mistero è la nostra scienza esile e minuta, che non la scienza piena e multiforme di Cristo. Per dir meglio, in noi è mistero l'unione di due scienze, la propria nostra e quella di un altro, da cui deriva la nostra; ed in Cristo è mistero l'unione di due nature. Ma i due misteri corrispondono l'uno con l'altro; il mistero della nostra scienza con quello dell'incarnazione » (Fornari, *Della vita di Gesù Cristo,* lib. II, cap. 3.)

Tornando all'Ales, ecco com'egli risponde alla questione: « Utrum scientia fuit in Christo ab initio suae conceptionis, aut per successionem temporis acquisitam? Unus est modus sciendi in Christo (egli dice), secundum divinam naturam; et ibi scientia idem est quod idipsum, idest quod eius essentia, et iste modus fuit in Filio Dei ab aeterno. Secundus est in Christo secundum gratiam unionis, quam scientiam nulla alia creatura habuit: iste enim modus distinguitur ab omni alio sciente. Item, tertius est secundum gratiam comprehensoris: in hac communicant Angeli et animae sanctae. Item, quartus secundum naturam integram animae, secundum quam habuit Adam scientiam in statu innocentiae; et hanc habuit perfectius quam

nes. Item, quintus secundum penalem naturam assum-
extus est quaedam gratia data Christo ad cognoscen-
ndum numerum, secundum progressum temporis; quae
pio data animae Christi secundum intellectum; non
gnitio. Quantum ad primum, similiter se habet ante
1 et post. Secundus vero non fuit ab aeterno; et secun-
nium habuit cognitionem, scilicet eorum quae perti-
ysterium incarnationis, et passionis, et redemptionis.
ion habuerunt Angeli statim post confirmationem; unde
. LXIII): Quis est iste qui venit de Edom, etc.? Et si
runt, hoc fuit ex superadditione aliqua, non ex ipsa
undum hoc intelligitur illud (*Ephes.* III): Ut inno-
oatibus et Potestatibus per Ecclesiam. Secundum vero
im cognitionis, scilicet comprehensoris, habuit cogni-
im pertinentium ad suam gloriam et suorum, idest
ordinantur ad illam. Quartus vero modus cognitionis,
ndum naturam integram, quae fuit in Adam (*Gen.* III):
id Adam, ut videret, etc., fuit in Christo secundum
gram, quam assumpsit. Quintus, qui est cognitionis,
indum naturam penalem, fuit similiter in Christo. In
versas poenalitates secundum experientiam in affectiva:
cognovit secundum alium modum; scilicet secundum
itionis, quae data est sibi per gratiam unionis; unde
is secundum gratiam quae fuit gratia unionis. Sextus
tionis est ad cognoscendum per experientiam, non ut
fective fuit; sed cognitive ex sensu. Unde specialis gratia
ad sciendum, fuit ei data quoad experientiam in co-
ndum tamen est, quod duplex cognitio in sensu per
; cognitio enim in sensu est duobus modis: uno modo,
in sensu secundum similitudinem; alio modo cum est
indum formam. Aliter enim est similitudo coloris in
dolor. Et secundum hoc duplex est cognitio in Christo
xperientiam. Prima quantum ad naturam poenalem,
itum ad specialem gratiam cognoscendi res. » (*Sum.*
iest. XIII, memb. 2.) Non basta di certo un'ordinaria
gegno a spiegare con tanta chiarezza e precisione il
argomento della scienza di Gesù Cristo. E da questa
gga lo studioso i tesori di sapienza teologica che si tro-
rattazione che fa l'Ales delle altre appresso, relative
e alla volontà dello stesso Gesù Cristo.
onaventura poi è da vedere tutta la distinzione XIV

del libro terzo delle Sentenze, oltre il capitolo VI della IV parte del *Breviloquium*. La profondità e chiarezza del Santo Dottore si appalesano in modo speciale in questo difficile argomento. Se ne giudichi dal seguente tratto, risguardante la cognizione che ebbe di Dio l'anima di Gesù Cristo. Un'anima, qualunque essa siasi, e quindi l'anima di Gesù Cristo, poteva comprendere l'immensità di Dio, o, che è lo stesso, l'immensità del Verbo, a cui era ipostaticamente unita? « Nec anima Christi (risponde il Santo Dottore) neque aliqua creatura comprehendere potest immensitatem Verbi increati, sive ipsius Dei; et tamen ipsum totum cognoscit. Et possunt ista duo simul stare, imo necesse est ponere, quamvis difficile sit intellectui nostro capere. Si enim vere ponimus Deum simplicem, imo quia necessarium est sic credere et ponere; si cognoscitur, iam non secundum partem et partem, sed totus cognoscitur. Rursus, si Deum ponimus immensum, quia hoc credimus et fatemur, necesse est ponere, quod nunquam ab intellectu finito comprehenditur totaliter; et sic Deus a quacumque creatura ipsum cognoscente, totus cognoscitur, sed non totaliter. Si autem quaeratur, quomodo illud possit intelligi, dicendum, quod difficillimum est intelligere, quia plus reperitur in creaturis de dissimilitudine, quam de similitudine... Et ideo exemplum ponendum est in substantia spirituali, quae est imago Dei; quia ipsa tota est in una parte corporis, et tamen in illa non definitur, quia ratione suae simplicitatis sic est tota in illa, quod tota extra illam ex parte altera. Sic et Deus in una creatura totus, et totus extra. Per hunc etiam modum oportet intelligere circa potentiam intellectivam; sed hoc melius intelligitur ratiocinatione quam exemplorum suppositione. Si quis enim videt, quod in Deo simplicitas non opponitur infinitati, videre potest, quomodo Deus potest cognosci totus et tamen non comprehendi. » (*Sent.* III, dist. XIV, art. I, quaest. 2.) Nè è meno profonda la seguente spiegazione riguardo alla cognizione sperimentale di Gesù Cristo. « Ille profectus scientiae experimentalis in Christo in duobus modis differebat a profectu cognitionis nostrae, in uno videlicet, quod Christus non proficiebat veniendo in notitiam rei prius incognitae; sed quod prius cognoscebat uno modo, scilicet per notitiam, cognoscebat alio modo, scilicet per experientiam. In alio etiam differebat; quia profectus noster est secundum existentiam, profectus vero Christi erat solum secundum apparentiam. (*Ibid.* art. III, quaest. 2.) Duplex est modus cognoscendi per experientiam. Unus qui est via in acquisitionem scientiae. Alius vero, qui est via in exercitium scientiae, ut quod sciebatur theorice postmodum sciatur practice. Et primus modus experientiae reperitur

.e inventione; secundus vero consistit in usu scientiae iam
Et in primo est motus ab incognito ad cognitum, in se-
o est via, sive progressus, a cognito uno modo, ut cogno-
io modo. Et primus modus respicit imperfectionem naturae
ropter ignorantiam annexam; secundus vero respicit statum
ae, in quo abitus scientiae praecessisset usum et cognitio
notitiae praecessisset cognitionem experientiae. Et iste mo-
in Christo, et non alius; quia de statu naturae lapsae Chri-
debuit assumere defectum ignorantiae. » (*Ibid. ad 3.*)
lare, quanto è possibile, un sunto organico de'principali
l mistero dell'incarnazione, ci piace aggiungere qui in qual
possa spiegare che il divin Verbo incarnatosi, patendo e
per noi, ci ricondusse tutti a Dio nostro principio e nostro
cui il peccato ci aveva inesorabilmente separati.
unque aveva creato Adamo capo di tutti gli uomini, i quali
serie non interrotta di generazioni dovevano esistere sino
del mondo, e lo aveva vestito d'innocenza e di giustizia
, che tutti avrebbero dovuto da lui ereditare, se si fosse
to quale avealo costituito il suo Creatore. Questo è il primo
u opera di Dio. Ma Adamo, come vedemmo, peccò, privando
e tutti i suoi discendenti di quante grazie aveva ricevute.
o il secondo fatto, tutt'opera dell'uomo. E vuol dire che
a formato l'uomo perfetto nelle due sostanze delle quali
ne; ed egli, ossia Adamo, corruppe l'una e l'altra per sod-
è stesso, ponendosi con tutta la sua progenie in opposizione
ntà divina, addivenuto da amico di Dio suo nemico. Egli
ion avrebbe potuto mai più far ritorno allo stato di prima,
ando la grazia e l'amicizia di Dio perduta; nè avrebbe
ai alcuno de'suoi posteri, essendo impossibile che dessero
dovuta soddisfazione: per lo che, quanto era da sè, sareb-
iti per sempre. Ma sopraggiunse un terzo fatto, cioè la
, che Dio per sua bontà amò fare di un futuro Riparatore,
verrebbe un dì a distruggere la colpa, e pe'suoi meriti
bbe l'umana specie allo stato perduto; e nella fede di que-
Adamo e tutti i suoi discendenti, che vissero secondo la
bero grazia e redenzione. Questo promesso liberatore era
livino, il quale nella pienezza de'tempi assumerebbe l'umana
el prototipo originale che egli stesso ne aveva concepito
eternità; dalla quale assunzione risulterebbe l'augusta
ua, in quanto riparatore dell'umanità perduta, e capo su-
n solamente di tutti gli spiriti creati e creabili, ma ezian-

dio di tutti gli uomini, che furono, sono e saranno sulla terra. Egli è capo supremo di tutti come Verbo eterno del Padre, per cui *omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil* (JOAN. I, 3); e come Uomo-Dio, poichè la sua umanità in ordine di dignità è la prima creatura concepita ed architettata da lui stesso, la quale aveva stabilito di congiungere a sè ipostaticamente.

E che questa sacratissima umanità, che il Verbo assumerebbe, sia la prima creatura, di cui fu prima copia Adamo; copia che doveva prodursi e moltiplicarsi in tutti i suoi discendenti; l'abbiamo esplicitamente dall'Apostolo San Paolo, dove scrivendo agli Efesi (I, 4) dice, che Dio Padre elesse noi tutti in lui, *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Ora, se Dio Padre ci elesse tutti in Cristo *ante mundi constitutionem,* quando Adamo ancora non era, e noi non eravamo, poichè non era ancora il mondo; dunque noi gli fummo presenti fin dall'eternità; e poichè ci elesse (come dice lo stesso Apostolo) in Gesù Cristo: *elegit non in ipso;* dunque Gesù Cristo, che come Verbo è eterno egualmente che il Padre suo, anche rispetto alla sua umanità che assumerebbe nel tempo, fu prima di noi; esistendo prima il capo, e poi le membra che da esso hanno vita. Nè potrebbe dirsi, che qui si parli della persona del Verbo; perchè questa (come abbiam detto) è eterna e consustanziale al Padre; oltre che ci elesse anch'egli, il Verbo, in quanto Dio; ci elesse, dico, in sè stesso fatto uomo: il che significa, che fummo eletti in Gesù Cristo, nel *Verbum caro factum,* come capo e primo modello dell'umanità; fummo eletti in Gesù Cristo, creatura primogenita innanzi ad ogni altra fattura: e però la sua umanità, l'umanità di Gesù Cristo, in cui Dio volle *instaurare omnia quae in coelis et quae in terris sunt, in ipso* (*ad Ephes.* I, 10.), fu il tipo di noi tutti, da Adamo insino all'ultimo vivente che sarà sulla terra.

L'incarnazione pertanto di Gesù Cristo possiam dire che cominciò in Adamo prima sua copia; a produr la qual copia concorsero il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo; vi concorse il Padre con la sua potenza, il Verbo con la sua sapienza, lo Spirito Santo con la sua carità; onde leggiamo che Adamo ricevè l'impronta e la somiglianza della Trinità divina: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* (*Gen.* I, 26.) Ho detto che in qualche modo l'incarnazione di Gesù Cristo cominciò in Adamo, in quanto che il Verbo comunicò ad Adamo il suo lume e la sua fede; riserbandosi egli, il Verbo, a discendere nella pienezza del suo corpo mistico, che cominciava in Adamo, e si sarebbe ampliato e compito per mezzo di tutta l'umana discendenza, allorchè assumerebbe l'umanità

na prototipa, arricchita di tutta la pienezza della sua divinità. La uale divinità abiterebbe in lui pienamente per essere Verbo del 'adre, mentre nella creatura vi sarebbe per partecipazione; dovendo creatura crescere per mezzo delle buone opere infino a che non osse arrivato il tempo di spogliarsi della sua corporale materialità, estire l'incorruzione e l'immortalità, e venire introdotta nella beatudine celeste.

Questo spirito di verità e di luce, comunicato ad Adamo innoente nell'Eden, doveva diffondersi in tutti i suoi discendenti; i uali tutti sarebbero usciti da lui, anima e corpo, perfetti per lo iluppo della vitalità di lui perfetta sotto l'impero della legge della enerazione pura ed incorrotta, che Dio ne aveva stabilita; finchè mpita, come s'è detto, la serie dell'umane generazioni, e pienaente formato e compiuto il corpo mistico di Gesù Cristo, il Verbo vrebbe assunta la sua prototipa umanità, e così sarebbe stato il *rimus* e il *novissimus* (*Apoc.* XXII, 13); glorificando lo stesso istico suo corpo, a cui aveva comunicato il suo spirito, e che sabbe vissuto della vita che come capo supremo gli aveva comuicata. Ma il peccato ruppe, come vedemmo, la bell'opera di Dio.

E allora che cosa avvenne? Avvenne che Dio, avendone sentito ietà, e volendo per sua bontà ristorarla, la comparizione del Verbo carne, la quale, tenendosi Adamo innocente, si sarebbe effettuata lla fine del mondo, si effettuò quando il peccato di Adamo, trasaso ne' suoi posteri, fu giunto al segno di uccidere l'umanità stessa, ando morte all'umanità di Gesù Cristo, in cui tutta quanta era ssa contenuta, non escluso Adamo, che primo aveva introdotto il eccato nel mondo; e così essa uccise la vita. Se non che, questa ita, uccisa dall'umanità, assoggettandosi ad essere così uccisa, con iò stesso distrusse la morte, e trionfò del peccato e dell'inferno. i fatti, venuto Gesù Cristo quaggiù in somiglianza di uomo, e per ondizione conosciuto come uomo, egli annichilò sè stesso; non già rivandosi della propria divinità, il che era assolutamente imposibile, ma occultando la maestà e la gloria della divinità sua con ssumere l'umana natura, unitamente a tutte le infermità ad essa erenti, e facendosi obbediente fino alla morte. Venne; e se non osse venuto, al punto a cui l'umanità era pervenuta, doveva perire. a quel che Cristo doveva fare alla fine del mondo, se Adamo e tta la sua discendenza fossero rimasti innocenti, lo farà egualente; lo farà con una seconda sua venuta, non più umile e obbeente, com'è stata la prima, ma piena di maestà e terribile, quando è l'umanità dell'Anticristo, ossia dell'uomo del peccato, del fi-

gliuolo della perdizione (*ad Tesal.* II, 3) e de'suoi seguaci, tenterà di usurparsi la natura divina, e vorrà inalzarsi sopra tutto ciò che è Dio, e si assiderà nel tempio santo di Dio in luogo di lui: *Qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tamquam sit Deus. (Ibid.)* Allora sarà la seconda venuta e manifestazione di Gesù Cristo, il quale ucciderà quell'iniquo col soffio delle sue labbra divine, e lo sterminerà nello splendore di sua venuta: *Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui eum (Ibid.)*; punendo di estrema ed assoluta pena il peccato. Quella fu la venuta del Salvatore e del Redentore; questa sarà la venuta del Giudice e del Retributore.

L'incarnazione del Verbo divino da lui stesso concepita sin dall'eternità, è il massimo e il più augusto de'sacramenti, in cui tutti si contengono i sublimi misteri, pe'quali Dio manifesta gl'infiniti tesori della sua potenza, della sua sapienza e della sua bontà. Imperocchè per esso le opere a lui congiunte mediante l'atto creativo che le fece essere, a lui ritornano, da lui stesso nobilitate, per mezzo dell'incarnazione del suo Verbo divino, da cui pigliano dignità e valore.

Ma per qual fine Dio ci elesse nel Verbo suo fatto carne, *ante mundi constitutionem?* Il fine fu, perchè tutti fossimo santi ed immacolati nel suo cospetto per la carità: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in charitate* (*Ephes.* I, 4.); onde in lui e per lui ci predestinò all'adozione di figliuoli della sua gloria, secondo il beneplacito della sua volontà divina: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum secundum propositum voluntatis suae.* (*Ibid.*) E tutti fummo predestinati in lui, in Gesù Cristo, perchè egli prima di noi tutti fu predestinato figliuolo di Dio per propria virtù, secondo lo spirito di santificazione: *Qui praedestinatus est, Filius Dei, in virtute, secundum spiritum sanctificationis* (*ad Rom.* I, 4.) Fu, cioè, predestinato secondo l'umana natura, per la quale è minore del Padre; ma non solo fu predestinato dal Padre, sì egli stesso, come Verbo, predestinò sè medesimo, e lo predestinò nello stesso tempo lo Spirito Santo. Questo è il significato delle profondissime parole di San Paolo, che ci danno un'immensa rivelazione dei misteri inchiusi nel mistero ineffabile dell'incarnazione divina.

L'unione dunque del Verbo con l'umana natura è il fatto centrale, la pietra angolare, somma, eletta, preziosa, inestimabile, e

ipremo sacramento, in cui e per cui si effettuò il tipo principale ell'umanità dello stesso Verbo divino, di cui fu prima copia Adamo; damo capo e padre di tutte le umane generazioni: è il fatto cenale, la pietra angolare, somma, eletta, preziosa, il supremo sacraento, in cui rinasce lo stato primitivo dell'Eden, in cui si riparano perdite cagionate dalla colpa, si dà la debita soddisfazione alla ustizia divina, e si aprono le porte del cielo, che la primitiva prericazione aveva chiuse per sempre. È quindi questo supremo ed effabile sacramento la sorgente di tutte le grazie, che mentre no i mezzi necessari, onde gli uomini possano conseguire la beaudine celeste, sono altresì il mezzo necessario per conoscere e nare Dio come primo principio ed ultimo fine nostro, e dargli quella oria, che è lo scopo principale dell'incarnazione, in cui tutte le e opere si compendiano. Per cui l'incarnazione è opera di tutta augusta Trinità; non già l'unione personale con l'umana natura, ettante, questa, al solo Verbo, essendo egli solo il termine e il mplemento dell'umanità con la sua persona divina. La causa poi nale, ossia il motivo dell'incarnazione, come già si disse, fu doppio; uno prossimo, l'altro remoto: prossimo, cioè la manifestazione gli attributi divini e la gloria di Dio per il ritorno e la riconunzione delle sue opere a lui, dal quale hanno principio, valore ed ni dignità; remoto, ed è la ristorazione del genere umano. Dove noti che per riguardo al Verbo, cotesta ipostatica sua unione n l'umana natura fu eterna; non essendo in Dio che un punto lo, il presente, che diciamo eternità; e invece fu creata e temponea per rispetto all'umanità da esso assunta, perchè essa si effettuò l tempo; dalla quale umanità, per le ragioni dette, doveva uscire il po originale della donna, di cui fu copia Eva innocente; della donna, l cui purissimo seno s'aveva poi a formare per opera dello Spito Santo il corpo di Gesù Cristo, affinchè fosse veramente e realente uomo simile a noi, che per mezzo di Adamo siamo sua copia; pia però disformata dal peccato, che egli doveva restituire alla iginaria sua integrità.

Ma come si compì cotesta assunzione dell'umana natura fatta l divin Verbo nell'unità della sua persona divina? Non è difficile tenderlo, se si distinguano nell'esistenza dell'uomo due momenti; primo momento, in cui l'uomo esiste solamente come individuo, e secondo, in cui diviene persona, pigliando possesso di sè stesso. La tura umana dunque venne assunta dal Verbo divino nel primo, è nel momento in cui l'anima ed il corpo erano individuo e non cora persona. Vale a dire, nel momento istesso in cui l'anima ed

il corpo di Gesù Cristo si congiunsero e addivennero individuo, nell'istesso momento il Verbo ipostaticamente l'unì alla sua persona divina; e così la natura umana individua personificata dal Verbo, ripiegandosi in sè per virtù dello stesso Verbo umanato, divenne di diritto e di proprietà di lui, dal quale ebbe l'ultimo compimento e la sua perfezione: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.* E per tale modo in Gesù Cristo, Verbo del Padre fatto uomo, avemmo il Salvatore e il Redentore, il quale ci meritò più abbondanza di grazia che per il peccato non ne fosse stata perduta. Vediamolo.

Che cos'è il peccato? Il peccato è una offesa che si fa a Dio, della quale la sua giustizia chiede una corrispondente soddisfazione; soddisfazione che, non potendo darsi da alcuna creatura, Dio non poteva averla che da sè stesso. Ma Dio è incapace per sua natura di patire; e dall'altra parte il peccato essendo stato commesso dall'uomo, deformando la natura che aveva ricevuta perfetta in conformità col suo originale, cioè con l'umanità che il Verbo un dì assumerebbe; perciò era necessario che l'uomo soddisfacesse. Ma essendo ciò impossibile; bisognava dunque che fosse un Uomo-Dio. Tesi maravigliosamente svolta da San Bonaventura nel terzo libro delle Sentenze, questione XX [1]. Fu allora dunque che il Verbo divino assunse

1. Giovi riferire almeno le seguenti sue parole: « Nulla pura creatura potest satisfacere pro toto genere humano, cum tam gravis fuerit iniuria per peccatum Deo illata. Dicendum, quod de duobus consuevit fieri satisfactio et requiri, videlicet de iniuria et damno. Si ergo Deus requirit satisfactionem ab humano genere, aut requirit pro utroque, aut pro altero horum. Si pro utroque, planum est, quod impossibile est aliquam creaturam Deo satisfacere pro humano genere, pro eo quod tam gravis est iniuria, quae infertur Deo ob excellentissimam eius dignitatem, quod nulla pura creatura potest recompensare aliquid ei aequale. Si vero exigit satisfactionem de solo damno, condonando iniuriam, nec sic potest pro toto genere humano satisfacere aliqua pura creatura. Aut enim illa pura creatura esset homo, aut non esset homo. Si homo, cum nullus purus homo possit aequivalere toto generi humano, talis homo offerendo seipsum Deo, nunquam recompensaret damnum, quod Adam intulit corrumpendo totum genus humanum. Si esset non homo, nec sic posset damnum recompensare, si pura creatura esset; aut si posset, non tamen satisfaceret, quia ad illud genus spectat satisfactio, ad quod spectavit transgressio. Aut si hoc posset, non tamen deceret; eo quod si naturam humanam in statum pristinum revocaret, esset ex hoc subiecta illi generi creaturae. Et ex hoc habetur, quod non solum pura creatura non posset Deo satisfacere, si esset alterius generis; sed etiam nec si esset a Deo assumpta, conveniret, ut pro humano genere satisfaceret. Et ideo cum pura creatura non posset pro toto genere humano satisfacere, nec alterius generis creaturam deceret ad hoc opus, oportuit ut persona satisfacientis esset Deus et homo » (*Sent.* III, dist. XX, art. I, quaest. 3.) Veggasi anche la seguente questione IV.

'umanità sua con tutte le infermità ad essa inerenti, per soffrire on essa e morire per noi; e di fatti, con essa portò i nostri peccati opra il legno, a cui morì appeso, acciocchè morti noi al peccato, ivessimo nella giustizia, per le cui percosse siamo stati risanati. E onciossiachè il suo merito come Uomo-Dio fosse necessariamente nfinito, egli soddisfece pienissimamente e soprabbondevolmente alla iustizia divina, ci rese di nuovo propizio e misericordioso Iddio, ci edense dal peccato, sotto il cui giogo trambasciavamo, e dalla schiaitù del demonio e dell'inferno, e ci ottenne tutte le grazie e tutte e benedizioni necessarie a conseguire la beatitudine immortale.

Il peccato, chi osserva bene, consiste in un atto totalmente egoitico della persona umana, in cui essa si accentra come in ultimo uo fine: all'incontro, la pena rassegnata al volere di Dio, è un atto ssolutamente generoso, in cui sta riposta la natura della virtù; e erò è che la giustizia esige l'uno in riscontro dell'altro. Non già he Dio si compiaccia della pena; ma si compiace dell'esercizio della ua giustizia. Quindi la pena tollerata con rassegnazione e offerta a io, è l'atto che torna a lui più accetto, in quanto che non ha nulla i personale e d'interessato, essendo la pena contraria all'amore ella propria persona. Imperocchè, essa ha per principio e fine non ià la volontà della persona, ma la sola volontà di Dio; onde riesce eritoria anche per coloro che soffrono senza peccato.

Ora, le pene di Gesù Cristo furono atti supremamente intensivi assolutamente generosi, come quelli che nacquero da una volontà erfettamente e totalmente rassegnata alla volontà del Padre suo: *on mea, sed tua voluntas fiat:* e quindi di un merito e pregio nfinito; e però egli distrusse affatto il peccato e pienamente e sorabbondantemente soddisfece alla giustizia divina; onde Dio gli ette un nome sopra ogni nome: essendo il merito della pena retivo al grado d'intensità della conformità alla volontà divina, alla randezza e acerbità della pena stessa, e alla qualità della persona he soffre. E sommamente intensiva fu la conformità della volontà i Gesù Cristo alla volontà del suo Padre; perchè l'atto originò dal'intima radicalità della volontà umana avvivata dal Verbo: massima u l'acerbità della sua pena: *Tristis est anima mea usque ad ortem* (MATT. XXVI, 38): la persona poi che soffrì, non fu un semlice uomo, ma l'Uomo-Dio; per cui la soddisfazione di lui non olamente equivalse all'offesa, ma sovrabbondò: *Ubi abundavit elictum, superabundavit gratia.* (*ad Rom.* V, 10.) Questo peraltro on toglie che l'uomo non debba anch'egli soddisfare e soffrire per pplicare a sè la soddisfazione di Gesù Cristo, e poter dire con l'Apo-

stolo: *Vivo ego, iam non ego, vivit in me Christus. (ad Gal.* II, 20.)

Tale è l'ineffabile mistero dell'incarnazione del Verbo divino, di cui ogni più minimo particolare contiene infinite maraviglie; mistero, a ragionare del quale non basterebbero volumi, e non se ne direbbe che un nulla. Non essendoci consentito, in questa seconda parte di note al terzo libro del nostro Frate Gherardo, di trattenerci più lungamente, giovi a guida dello studioso la seguente ampia e profonda speculazione, che sul medesimo mistero scrisse il nostro Monsignor d'Acquisto.

« Perchè possiamo formarci una giusta idea, quanto è possibile alla umana intelligenza, della persona di Gesù Cristo, e della ineffabile e sorprendente economia della incarnazione, è d'uopo tracciare almeno le principali linee dell'indefinito e vastissimo piano della creazione, il quale si comprende nella stessa sublimissima economia dell'incarnazione.

« Dio, essere assoluto, vita eterna, eterna sapienza, eterna bontà, forza semplicissima onnipotente, infinitamente feconda nella sua sapientissima onnipotenza, fonte inesauribile d'infinita perfezione, sostanzialmente beato nella immensità della sua perfezione; Iddio crea nella sua eternità e colla sua eternità, e dal nulla produce il mondo e tutte le creature nel tempo, effetto essenziale e necessario della loro contingenza e finitudine. L'atto con cui Dio crea e dà l'essere e l'esistenza alle creature, è eterno, poichè l'atto di Dio è lo stesso Dio agente: essendo l'atto eterno, non si dà in esso, anzi è impossibile il mutamento, giacchè l'eternità è un sempre presente, in cui ripugna il prima e il dopo: il tempo nasce colla creatura, e per essa si dà il prima e il dopo; ripugna perciò creatura eterna, perchè ripugna creatura infinita e necessaria, e perciò essa è necessariamente nel tempo. Tostochè dunque esiste un essere contingente e finito, porta seco il tempo. La contingenza e la finitudine è principio di moltiplicità e di successione, ed il tempo è misura del passato, del presente e dell'avvenire.

« La creatura per sè non è che del solo momento, in cui si realizza la sua possibilità, e questa stessa sussiste nella forza e per la forza onnipotente e sapientissima, che la fa essere. Creatura vale essere contingente, ed essere contingente è lo stesso che essere essenzialmente finito: dunque il suo costitutivo è il limite, cioè negazione di realità, ed il limite è la base del tempo e dello spazio, i quali esistono, ma non sono realità. Allora pertanto si diede tempo e spazio, quando esistette l'essere limitato; perocchè siccom'è impossibile metafisicamente creatura infinita, così è impossibile creatu-

terna: se levate il limite finisce la creatura, spira il tempo, svanisce lo spazio, e non resta che l'eternità. Non deve dunque recare maraviglia, se abbiamo detto che Dio crea l'universo nella eternità e on la eternità, senza che l'universo fosse eterno. Dappoichè quando Eterno con la sua eternità e nella sua eternità produce dal nulla una reatura, allora con la creatura spuntando il limite, spunta con essa tempo, e poichè il limite è il costitutivo della creatura, ed è impossibile nel Creatore: il tempo è relativo ed appendice della creatura, ripugna nel Creatore; perciò come è impossibile esistere creatura enza limite, così è impossibile esistere creatura senza tempo.

« Il limite costitutivo essenziale delle creature è base non solo el tempo, ma anche dello spazio; del tempo e dello spazio per le reature brute ed inintelligenti; del solo tempo per le intelligenti. li esseri bruti sono dotati di forza; ma la legge di questa forza solamente progressiva di sè in un altro, e non è retrogressiva sè in sè: ha relazione cogli altri esseri della stessa natura, ed questa relazione è riposta la misura dello spazio, la quale orina radicalmente dalla distinzione, e la distinzione ha per fondaento il limite che s'interpone fra creatura e creatura, il quale er ciò stesso è mensurabile. Il limite che esiste tra la creatura ed Creatore, è infinito, perchè infinita è la distanza tra l'infinito ed finito; e il limite non potendosi applicare all'infinito, esso inerise alla creatura; perciò lo spazio in riguardo a questa è infinito. r combinandosi la progressione dell'energia della forza, di cui sono otati gli esseri bruti, col limite che separa l'un essere bruto dagli tri, la forza per la condizione del limite si trasforma in tendenza, quale comunemente si conosce sotto il nome di attrazione, causa aggregazione, di estensione, di solido, che divengono misura senbile del limite interposto, che diciamo spazio puro: allora il solido iviene limite dello spazio, ed all'incontro lo spazio addiviene limite el solido. Costituiti questi limiti reciproci, si hanno tutte le prorietà dei corpi e la visibilità dell'universo.

« La creatura intelligente è quella, la cui legge essenziale è, che forza non solamente sia progressiva, ma eziandio retrogressiva di in sè; la quale per questo perenne e continuo regresso si accentra erennemente in sè, si conosce, si afferma, e la viva affermazione sè per sè, costituisce l'identità della sua isolata esistenza individuale, e la rende incomunicabile a qualunque altro essere come io soggetto. Questa conosciuta incomunicabilità sussistente nel senmento della sua metafisica unità e semplicità, la rende centro di stessa, soggetto insieme ed oggetto; e perciò non tendendo di

sua natura che a sè stessa, non può formare composto con altri esseri, nè estensione; quindi l'essere intelligente non ammette in sè spazio, nè può esser misurato da esso; può bensì misurare lo spazio, e lo misura per la sua e con la sua semplicissima unità. Ma quantunque non ammetta spazio, è purnondimeno nel tempo, perchè limitato, e nella successione dei propri atti misurandone i limiti, misura per la sua identità il tempo.

« Lo spirito dell'uomo considerato in essere di puro spirito, e qualunque altro spirito, sebbene siano nel tempo, non sono però misurati dal tempo; perchè lo spirito essendo un essere semplicissimo ed una attualità visiva, destinata ad unirsi al corpo considerato in sè stesso prima che cominci la sperimentale sua vita, non ha successione di atti come noi li conosciamo e l'intendiamo: questa successione nello spirito dell'uomo si ha per mezzo della condizione corporea, per la quale la sua intelligenza si sviluppa in atti individuali e moltiplici, e perciò stesso successivi. Quando però è congiunto lo spirito con Dio, finisce la successione degli atti, finisce la misura del tempo, ed entra l'eternità con un atto semplicissimo di perenne e perpetua visione e godimento risultante dalla visione.

« In Dio, essere infinito ed assoluto, a cui ripugna il limite, ripugna lo spazio ed il tempo; e la carenza assoluta di spazio, è l'immensità; del tempo, l'eternità; del limite, l'infinità. Onde tutte le creature, la loro contingenza e finitudine, la moltiplicità e la successione, il passato, il presente, l'avvenire, sono nella eternità di Dio in un sempre presente: l'universo con tutti i mutamenti dei suoi fenomeni, l'umanità con tutto il variare ed il progresso delle sue fasi, l'individuo con tutto il succedersi dei suoi pensieri e dei suoi atti, sono un piano presentissimo all'occhio infinito della sua eternità. Il *prae* è solamente riferibile alla creatura, e devesi assolutamente negare del Creatore, perchè in lui è contraddizione; giacchè l'eternità è negazione assoluta di passato e di avvenire. Io che scrivo, non sono nel tempo in cui visse Adamo, nè in quello in cui vivrà l'ultimo degli uomini; una distanza enorme mi separa dall'uno e dall'altro; ma una catena di successivi anelli in senso opposto mi lega all'uno ed all'altro. Or levate il passato e l'avvenire, e riducete tutto al presente, e Adamo e l'ultimo dei viventi sono nel momento presente, in cui son'io: in Dio eterno non si dà che il solo presente, che è la sua eternità; onde Adamo, io, l'ultimo dei viventi, e tutta quanta la successione ascendente e discendente, rispetto a Dio siamo tutti nel sempre presente della eternità di lui; togliete perciò a questo eterno *la prescienza, la previsione,* che l'offende, e ditela

solamente *scienza, visione*, e serbate per l'uomo quelle idee e quei termini.

« È perciò rispetto a Dio non si dà previsione e predestinazione *ante praevisa merita*, o *post praevisa merita*. Dio vede e destina; il destino dipende dalla visione, e la visione dalla infinita bontà di lui, la quale di sua natura è diffusiva; la creazione è suo effetto, e suo effetto è la destinazione alla gloria, cioè al godimento di lui; il quale come è principio, così è fine dell'uomo, a cui l'uomo tende in forza della sua natura. In fatti, la tendenza alla felicità è un fatto essenziale nell'uomo; ma non così la destinazione alla pena: la pena non esiste, che quando esiste il peccato; nè può esistere il peccato senza che la creatura pecchi: dunque la destinazione alla pena è posteriore della destinazione alla gloria. Che se non esiste peccato senza la creatura peccatrice, nè la creatura peccatrice senza l'atto peccaminoso; dunque bisogna che sia conosciuto l'atto peccaminoso per conoscere la pena come conseguenza e sanzione di esso peccato. Or in Dio essendo tutto presente, a quel modo che gli è presente la esistenza dell'uomo, nello stesso modo gli sono presenti tutti e i singoli gli atti di lui, con tutte le peculiari circostanze in cui si compiranno, sino al momento finale della sua vita. Prima di vedere una cosa, nulla si può di essa affermare, nulla può per essa determinarsi, giacchè prima di vederla è nulla per la visione, e sopra il nulla nulla può cadere; onde che la destinazione alla gloria ha per ragione la bontà di Dio, il quale è prima della creatura; ma la destinazione alla pena è dopo la creatura.

« Dio conosce e vede tutti gli uomini; conosce e vede tutti i loro pensieri, tutte le loro azioni; conosce e vede il loro fine; conosce e vede la loro buona o cattiva volontà: Dio conosce e vede il loro merito o demerito, il retto uso o l'abuso del loro libero arbitrio, a quel modo che conosce e vede lo stesso libero arbitrio; conosce e vede gli aiuti che dà nello stato della innocenza e della prevaricazione. E così eterno è il riparatore del danno recato dal peccato, ed eterna l'applicazione ed il modo della riparazione alle parti del vastissimo piano della creazione. In una parola, tutto ciò che forma lo sterminato sistema della creazione, e la possibilità del creabile, tutto è sotto il guardo diretto ed immediato dell'Eterno. L'Eterno nella sua eternità crea, anima, e vivifica questo vastissimo piano del creato, e la virtù creatrice, animatrice e vivificante è eterna; in lui è eterna; ma l'universo e tutte le sue parti che la ricevono, sono nel tempo, perchè tratti per creazione all'esistenza dal niente.

« Gesù Cristo è il Verbo umanato, è la persona che unisce l'in-

creato col creato, l'infinito col finito, l'eterno col temporaneo; la sua umanità è il fondamento supremo, la pietra angolare, che riassume in sè, e su cui poggiano tutte le parti del vastissimo e sterminato piano di tutta la creazione. Egli in quanto uomo è nel tempo; ma esiste nel presente della sua eternità, che è la stessa eternità: onde che la congiunzione dell'umanità col Verbo è un'azione eterna, perchè azione dell'Eterno, in cui non si dà tempo; ma terminativamente entra anch'essa come base del sistema dell'opera divina.

« Il Verbo, come eterna sapienza è l'architetto di tutte le creature; come umanato è il primo ed originale prototipo di tutte le create e creabili cose e di tutta l'umanità. Adamo è la prima copia di questo prototipo, che in riguardo a questo può dirsi tipo. Il Verbo come sapienza del Padre, ha architettato tutte le creature, le quali non sono che altrettanti suoi concetti, ognuno dei quali ha il proprio fine dalla stessa sapienza prefisso, ed ogni concetto ha in essa i mezzi alla consecuzione del fine medesimo. Questo è il piano sorprendente, il sistema portentoso, concepito dalla infinita sapienza; la effettuazione del quale è dipendente dalla incarnazione del Verbo; poichè l'incarnazione è un atto reale ed una esecuzione del fine supremo della divina volontà, il quale consiste nella manifestazione degli attributi divini, e che solo dà e può dare a Dio quella gloria da Dio stesso intesa e voluta, che a lui si deve. Questa incarnazione non poteva effettuarsi senza che il Verbo avesse assunto l'umanità; e l'umanità del Verbo, essendo il prototipo di tutte le creature, per concepire ed effettuare le creature, bisognò che il Verbo stesso concepisse nella eternità la umanità sua; perciò le creature tutte furono concepite dal Verbo, e per l'umanità dello stesso Verbo effettuate.

« Il Verbo unendo a sè l'umanità, partecipò a questa un merito infinito, ed in virtù di questo merito infinito, predestinò il Padre tutte le creature, partecipandolo ad esse in considerazione del suo Verbo umanato; ed in questa partecipazione di merito si fonda il titolo alla esistenza reale ed alla eredità celeste. Vale a dire, che ciò fu per causa del primogenito, che è il Verbo umanato; unigenito come Figlio unico del Padre, e primogenito come primo ed originale prototipo di tutte le creature; come Verbo, *unigenitus Filius, qui est in sinu Patris* (JOAN. I, 18); come umanato, *primogenitus ante omnem creaturam.* (*Eccl.* XXIV, 5.)

« Nella persona di Gesù Cristo sono uniti il Verbo, l'anima ed il corpo. Il Verbo è l'architetto di tutte le creature; l'anima tipo di tutti gli spiriti; il corpo è il tipo di tutti i corpi. Primo

nito del Padre è il Verbo; primogenita di tutti gli spiriti è l'anima; primogenito di tutti i corpi è il corpo di Gesù Cristo. Il primogenito del Padre assunse la primogenita creatura, e colla primogenita creatura il primogenito di tutti i corpi umani; perciò tutto il creato ed il creabile si riassumono in Gesù Cristo, e come architetto e come prototipo di tutte le creature.

« Nel piano della creazione si contengono due cose, cioè l'ideale del piano, e la effettualità di esso. L'ideale è concezione della eterna sapienza; l'effettualità si dà dall'azione onnipotente del Padre mediante la condizione suprema, che è il prototipo originale e primo di tutto il piano della creazione, vale a dire l'umanità di Gesù Cristo, e la sua congiunzione col Verbo, il quale per un suo sublimissimo concetto riassume in unico originale prototipo, cioè nella sua umanità, tutto il piano. Quindi ciò che meritò questo prototipo unito al Verbo, si diffonde ed irrora tutto il piano, di cui la sua umanità è il riassunto ed il compendio. Il fine supremo di Dio fu la manifestazione dei suoi divini attributi e la sua gloria esterna, perchè prima è il fine nella intenzione, ed indi la esecuzione: ma nella concezione del fine si contengono i mezzi per la consecuzione dello stesso fine: il mezzo fondamentale fu l'unione della umanità col Verbo, e nella umanità tutto il piano della creazione, di cui quella è il compendio. Nella creazione Dio, per la sua azione, si congiunge con l'universo, e per la incarnazione l'universo si ricongiunge a Dio: in questa ricongiunzione sta la condizione della gloria esterna di Dio. Il primo dunque nella intenzione è il fine, che nella esecuzione è l'ultimo; ma il fine non viene alla esecuzione che per i mezzi, i quali sono diretti ad effettuare il fine: alla intenzione segue il concetto; al concetto siegue il primo mezzo; dalla effettualità di questo viene il secondo; e così di seguito, finchè l'ultimo mezzo realizza il fine.

« Ora il fine supremo ed ultimo della divina intenzione è la sua esterna manifestazione: ma affinchè possa questa aversi, è d'uopo la coesistenza di due elementi; cioè la condizione della manifestazione, e la potenza che, conoscendo questa condizione, conosca nella condizione e per la condizione l'essere che per essa si manifesta. La condizione è la esistenza delle creature; la potenza è la intelligenza delle medesime creature, che ne sono dotate. Conoscendo la creatura intelligente sè stessa, ed in sè stessa le altre creature, conosce in esse e per esse, come condizioni, il Creatore, e come lo conosce, vi tende e vi aderisce: nella cognizione e nella adesione consiste la manifestazione e la estrinseca gloria di Dio; perciò è che *coeli enarrant gloriam Dei* (*Salm.* XVIII, 1), e tutto ciò fu

posto ed operato come mezzo di ritorno allo stesso Dio: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* (*Prov.* XVI, 4.) Quindi quanto maggiore e più comprensiva è la intelligenza della creatura, e quanto più sono numerose le condizioni della manifestazione dell'essere, che per esse si fa conoscere, tanto maggiore e più perfetta è la gloria esterna che gli si dà dalle creature.

« La forza infinita, cioè l'onnipotenza, tutto può fare, vale a dire, può realizzare tutti i concetti della infinita sapienza; nulla è a lei impossibile; talchè la possibilità intrinseca ed estrinseca delle creature, in ultim'analisi, si risolve nella onnipotenza divina; imperocchè essendo vita infinita, può produrre infinite cose. E poichè infiniti veramente sono i concetti della sapienza, infiniti sono del pari i termini della stessa onnipotenza; ondechè infiniti essendo i concetti, infinite possono essere le creature: quindi come non ripugnano termini infiniti dell'onnipotenza, perchè non ripugnano concetti infiniti della sapienza, così non ripugnano creature in numero infinito. Un numero infinito però, per ciò che è numero, non forma infinità. La sapienza è infinita, e quindi può avere ed ha infiniti concetti, o termini, i quali sono tanti ideali di tante creature; e l'ideale di una creatura è ciò che ne costituisce l'essenza, la legge ed il fine.

« La bontà divina parimente è infinita; e poichè ella procede dalle due sussistenze, cioè dalla onnipotenza e dalla sapienza, delle quali è eterno legame, vincolo ed amore, così essa connette e lega il concetto colla forza, cioè con la sostanza, l'essere colla legge, e produce la integrità della creatura ed il modo essenziale del suo naturale agire; e però sta scritto: *Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum.* (*Salm.* XXXII, 6.)

« Ma affinchè possa essere la esterna gloria di Dio proporzionata alla condizione della sua effettualità, ed all'intento dello stesso Dio, bisognava che vi fosse una creatura intelligente, supremo concetto e primogenita idealità della infinita sapienza, e prototipo di tutte le opere della onnipotenza, della sapienza e della bontà: bisognava che essa nella sua individualità rappresentasse tutte le creature, delle quali era il compendio, ed il termine medio, ed il primo anello tra Dio e le sue opere individuali. Questo essere individuale, che rappresentasse tutte le opere della divinità non è, nè poteva essere infinito: 1°, perchè l'infinito non può essere medio tra Dio e le sue opere, nè anello di comunicazione: 2°, perchè non è egli la causa infinita donde hanno origine i termini infiniti e gl'infiniti concetti; ma è bensì un effetto, perchè è il primo ed originale concetto dell'infinita sapienza, fecondato dalla onnipotenza ed integrato dal

nfinita bontà: 3°, perchè essendo il primo ideale ed il prototipo
' infiniti finiti, infiniti finiti non possono formare l'infinito per i
miti infiniti, che s' interpongono, e che distinguono fra di essi gli
ifiniti finiti, perchè anch'esso è finito: 4° perchè gli infiniti finiti
ono tutti effetti dell'infinito, ed essendo effetti, non possono collet-
ivamente presi formare l'infinito.

« Questa individualità sublimissima, ma finita, rappresentando
ella capacità della sua intelligenza tutte le intelligenze finite e
utte le creature inintelligenti contenute nel giro della creazione,
utte le può conoscere, avendone la capacità; e le può conoscere
ella loro esteriorità, perchè, essendo anch'essa una creatura, la sua
ognizione non è reale, ma sperimentale; e conoscendole, conosce
n esse come condizione la loro prima causa, non realmente, ma
perimentalmente, e perciò stesso potrebbe dare a Dio una gloria
olamente naturale, perchè naturale sarebbe la sua cognizione. Do-
endo però questa essere elevata, come lo fu infatti per la parte-
ipazione della stessa sapienza infinita, la quale, congiungendosi
postaticamente a questa eccelsa e privilegiata individualità, potè
ormare con essa, come formò, una sola persona divina; allora come
levata è la cognizione naturale, così elevata è la gloria esterna, e
iviene gloria degna di Dio, conforme perfettamente e congruente
l fine supremo della stessa divinità.

« Ma per quale rapporto poteva effettuarsi questa congiunzione
el finito coll'infinito, della umanità col Verbo? Per quello stesso
apporto, per cui Dio si congiunse con le creature; con ciò stesso
gli le ricongiunge a sè, congiungendo l'umanità col Verbo.

« Che se i mezzi, cioè l'universo, le creature ragionevoli ed ir-
agionevoli, sono esistenti e reali, reale quindi dovea essere la in-
ividualità, che li rappresentasse, e la congiunzione del Verbo con
uesta individualità; e quindi l'assecuzione del fine per mezzo di
uesta persona teandrica. Questa divina persona è sempre presente
ella eternità di Dio; ma la sua umanità doveva effettuarsi nella
ienezza de' tempi, come ella era la pienezza delle opere della onni-
otenza, della sapienza e della carità.

« Ma vediamo l'immensa vastità della economia della incarna-
ione, la quale comprende in sè tutta la vastità del piano dell'o-
ere di Dio conformemente al suo altissimo fine, per indi conoscere
a gloria che a Dio ne proviene e adorare la sua infinita maestà.

« L'incarnazione è l'unione della persona del Verbo con la umana
atura. Il Verbo, eterna sapienza del Padre, è la causa d'infiniti
oncetti, che sono tante idealità, le quali nella loro essenza con-

tengono ciascuno un fine rispondente al concetto, ed una legge che è la espressione del fine della loro essenza. Questi concetti essendo fecondati dalla potenza infinita, ed integrati dalla infinita bontà, sono altrettante creature, ognuna delle quali ha la propria natura ed il proprio fine, giusta il concetto della eterna sapienza. Tutti questi concetti, essendo finiti, hanno un concetto che è il primo, e tutti gli altri non sono che copie e repliche dello stesso primo concetto, il quale è il loro prototipo, e tutti in sè li rappresenta. Questo concetto ha il suo fine e la sua legge rispondente all'intento della stessa sapienza che lo concepisce; e poichè è anch'esso finito, è una ideale di una creatura più nobile e più eccelsa, distinta dalla infinita sapienza, come l'effetto dalla causa; e quantunque questo primo concetto fosse il prototipo di tutti gli altri concetti infiniti della sapienza, esso intanto non è infinito, perchè, come fu osservato, essendo un concetto, come tale è un termine, e perciò finito; e sebbene rappresenti infiniti concetti, pure essendo ciascuno di essi un termine finito, la riunione d'infiniti finiti non può formare l'infinito, il quale è unico nella sua infinità. Questo prototipo, che è l'originale, e rappresenta tutte le creature, è l'umanità del Verbo, cioè l'umanità di Gesù Cristo.

« Questo primo ed originale prototipo ne contiene in sè altri due di diversa indole e natura, perchè sono espressione di due fini diversi, dipendenti da due diversi concetti della stessa infinita sapienza: il primo de'quali è spirituale, il secondo materiale; quello è semplicissimo, questo composto. Lo spirituale esprime in sè e rappresenta tutti quei fini dipendenti da quei concetti, che costituiscono gl'ideali di tutte le creature intelligenti create; onde il prototipo spirituale è un concetto, e perciò un ideale di una creatura, la quale è l'anima di Gesù Cristo. Quest'anima è il primo supremo ed originale concetto della eterna sapienza, che, effettuato, è la prima creatura: esso, perchè è il primo, supremo, ed originale concetto della sapienza, rappresenta generalmente tutti i concetti infiniti, dalla combinazione de'quali risultano gl'ideali di tutte le creature; specificamente poi rappresenta tutte le creature semplici, spirituali ed intelligenti; e generalmente anche le inintelligenti, fra le quali avvi il corpo organico umano, prototipo del corpo di Adamo, e di tutti i suoi discendenti, che sono tante repliche di quello.

« Il materiale riassume in sè e contiene nell'armonica sua natura tutti quei concetti, i quali sono gl'ideali di tutte le creature corporee, che costituiscono la specie umana: esso è l'ideale di un'altra creatura, che è il corpo organico dello stesso Gesù Cristo;

ssendo fecondati, divengono anch'essi creature di suo
persona di Gesù Cristo adunque avvi il Verbo eterno,
altissimo, a lui unito in unità di persona divina, cioè
questa si contengono due altri prototipi di diversa
l'anima ragionevole ed il corpo organizzato, che sono
rappresentanti, quella di tutte le intelligenze finite,
ti i corpi umani; onde l'umanità di Gesù Cristo rap-
i i concetti della sapienza effettuati dalla forza onni-
rciò è che la sua umanità ha la capacità e l'attitudine
Dio in tutte le sue opere, a dargli somma gloria, e
rfettamente il fine della creazione, e quindi per la
tà di Gesù Cristo ed in Gesù Cristo ciò può ciascuna
almeno intenzionalmente.
costante, su cui poggia l'ordinamento della natura e tutti
vi si contengono, quella di una progressione aritme-
ione graduata nella creazione, ove i tipi delle creature
adatamente per una comprensione sempre maggiore
inchè si arriva alla somma comprensione, che trovasi
o. Per la stessa legge, secondo che cresce la compren-
l'estensione, finchè si arriva all'unità; ed all'inverso.
mo tipo nell'ordine ascendente ha una determinata na-
odo di essere suo proprio; il tipo secondo contiene in
ed il suo proprio, per cui si alza di un grado di perfe-
l primo; il terzo contiene il secondo ed un elemento di
ecifica sopra il secondo; e così via via, sempre elevan-
ione a mano a mano che si avanza la progressione: in
omo comprende nella sua essenza tutti i tipi delle crea-
sotto di lui, i quali armonizzati secondo la forza e la
zatrice della unità, costituiscono l'uomo e la natura
L'uomo perciò è un tipo, che riassume in sè e com-
gli esseri sotto di sè, non già nella loro individuità,
tipicità e perfezione. Il suo corpo comprende tutte
utti gli esseri organici ed inorganici, e la peculiarità
gi, ed una forma ed una legge superiore, a cui tutte
so comprese si unificano, e nella quale s'informano, si
si perfezionano. Il suo spirito comprende in sè tutta
conoscenza di tutti gli spiriti a sè inferiori, ai quali
er un attributo che loro manca, e che specifica lo
, cioè per la ragione, nella quale sono assorbiti e da
Così tutte le opere della divinità sono comprese tipica-
manità di Gesù Cristo: quelle che sono prive d'intelli-

genza, nel prototipo organico, che è il suo corpo; quelle che sono dotate d'intelligenza, nel prototipo spirituale, che è la sua anima.

« L'essenza e l'indole della creatura dipende dal suo fine, come questo fine dipende dal concetto della sapienza e forma la legge essenziale della stessa creatura. Nella creatura ragionevole il fine è quello di ripiegarsi sopra sè stessa e conoscersi, e conoscendo il proprio essere, conoscere in esso la propria possibilità reale, cioè l'azione della causa che la produce dal nulla e la conserva, e nell'azione conoscere Dio agente; ella perciò è soggetto in quanto conosce, ed è oggetto in quanto è conosciuta. Nella creatura irragionevole il fine non è quello di ripiegarsi sopra di sè, perciò essa non si conosce, nè è oggetto di sè stessa, e restando inintelligente, è solamente condizione di sviluppo e di sperimento alla creatura ragionevole, di esperimento di sè, ed in sè della prima causa.

« Ma come e perchè è condizione di sviluppo e di sperimento? Perchè ogni essere, ogni creatura, essendo un effetto della causa assoluta, è un mezzo, una condizione, che la manifesta col suo essere, e direm quasi la empirizza rispetto a noi, col suo esistere; giacchè la creatura ha paralleli nella propria essenza la sostanza dell'essere e l'azione che di continuo la produce; e poichè non può conoscersi l'essere senza conoscere l'azione della causa parallela alla sostanza dell'essere e presentissima allo stesso essere; quindi la creatura ragionevole, che conosce questo mezzo, che sperimenta questa condizione, ha in ognuno di essi una cognizione sperimentale della causa. Perciò tutte le cose ci parlano di Dio. Or quanto cresce la cognizione de' mezzi, tanto cresce e si dilata la cognizione della causa, perchè ogni mezzo somministra uno sperimento. Questo sperimento però è naturale, e soprannaturale; il naturale, disposizione al soprannaturale, il quale deriva da un'azione diretta di Dio sopra la creatura ragionevole costituita nello stato suo naturale.

« Intanto l'essere intelligente ripiegandosi sopra di sè per la sua intrinseca legge regressiva in sè, conosce sè, e conoscendo sè, conosce in sè la sua reale ed intrinseca possibilità, che è la sua causa, e la conosce colla stessa necessità, colla quale conosce sè, perchè intrinseca ed inseparabile da sè ed a sè parallela: la conoscenza poi, e quindi la tendenza alla causa, è una capacità ed un'attitudine a ricevere una nuova azione della stessa causa sopra di sè, dalla quale nuova azione risulta un rapporto, che costituisce un nuovo ordine, ed una nuova esistenza superiore all'ordine naturale ed all'essere della creatura intelligente, e che perciò si è detto ordine soprannaturale. Tutte le creature ragionevoli, aven

la predetta capacità, cioè la naturale conoscenza e la ten-
a a Dio, loro causa, hanno la possibilità alla elevazione all'or-
sovrannaturale.

Or, il prototipo delle intelligenze, vale a dire l'anima di Gesù
sto, non solo ha la possibilità di questa elevazione, ma ha pure
ffettualità della unione permanente e personale col Verbo, di cui
prototipo è il primo e supremo concetto, ed il mezzo della più
e sublime manifestazione esteriore di Dio. Questo prototipo
ituale, quest'anima, come si disse, è creatura, perchè concetto
a increata sapienza; ed essendo creatura, devesi empirizzare per
condizione esteriore, onde possa esercitare la sua libertà, e
nire di suo proprio diritto, ed in sè rendere proprie tutte le sue
liarità, e tutti i rapporti tanto con le creature, quanto ancora col
bo, con cui sostanzialmente è unita, e possa quindi meritare
so Dio e lo stesso Verbo che la personalizza, e che forma lo
di sua altissima ed inasseguibile trascendenza.

Questa condizione è l'altro prototipo materiale organico, cioè il
o, per il quale si empirizza e si umanizza il prototipo spiri-
e, cioè l'anima, ed in esso e per esso si umanizza il Verbo, per cui
si ed è Verbo umanato: *Verbum caro factum est.* (JOAN. I, 14.)
sto prototipo materiale a quel modo che è congiunto collo spiri-
e, vale a dire con l'anima, medesimamente per essa è congiunto
Verbo nella unità della persona dello stesso Verbo,; onde nella
a e medesima persona di Gesù Cristo vi ha il Verbo, la sua
nità, cioè il prototipo spirituale congiunto col materiale, o in
termini, l'anima unita al corpo, ed ambidue congiunti alla
ona del Verbo: il Verbo vivifica l'anima, e l'anima vivificata dal
bo, vivifica il corpo, e la vita del Verbo si trasfonde nella sua
nità, e per la umanità si trasfonde ed irrora tutte le creature
ne sono capaci.

Onde è che il Verbo riassume ed accentra in sè i suoi concetti,
ali sono realizzati dalla onnipotenza per la realizzazione della
nazione, e perciò *attingit a fine usque ad finem, et portat
ia Verbo virtutis suae* (*Ebr.* 1, 3); e per il Verbo umanato ri-
in Dio una gloria veramente degna di lui per questa altis-
ed ineffabile economia, che sorprende qualunque intelligenza,
fettua una sublime esaltazione di tutte le creature, che ne sono
i. Dio per la sua fecondissima azione esce, per così dire, fuori
producendo dal nulla le creature; e frattanto egli è in sè,
nelle creature: questa azione si dice *ad extra*, e per mezzo
creature che ritornano in lui, egli per la stessa azione per la

quale le produce, le ritorna a sè; perchè l'azione sua non si divide da lui, ma si manifesta nelle creature, alle creature, e per le creature, che sono fuori di lui, essendo egli dentro di esse, ed esse per gli aiuti ed il volere di lui facendo a lui ritorno. Questo ritorno è esterno, ed in esso è riposta la base della sua gloria esterna; ma la condizione di questo ritorno e di questa gloria sono le creature, nelle quali si trova la sua azione; ed esse ritornando a Dio con lo stesso Dio, in esso e per esso hanno la gloria interna: Dio è dunque l'*alfa* e l'*omega*, il principio ed il fine: egli che è manifesto in sè stesso per sè stesso *ad intra*, per gli effetti della sua azione creatrice si rende manifesto *ad extra*; e questa manifestazione forma la sua gloria esterna ed il fine della creazione.

« La manifestazione esprime un atto di volontà, e l'atto della volontà è dipendente da un'operazione dell'onnipotenza, della sapienza, e della bontà infinita; onde il mezzo diretto è la volontà divina, e la condizione, la creazione: ma la creazione bruta non può dare gloria al Creatore, perchè non lo conosce; fu quindi mestieri che la creatura avesse conoscenza delle opere del Creatore per glorificarlo. Ma affinchè la gloria fosse conforme all'intento del Creatore, bisognava che una conoscenza creata rappresentasse in sè tutte le opere della creazione, ed abbracciasse nella sua prototipicità la vastità del piano della economia di esse: questa conoscenza creata era la creatura primogenita, che usciva dalla bocca dell'Altissimo, il primo ed originale concetto della sapienza increata, cioè l'anima di Gesù Cristo, la quale unita al corpo forma la sua umanità, umanità assunta dal Verbo in unità di persona divina, che è Gesù Cristo Dio ed uomo.

« L'anima è uno spirito: lo spirito consta di due elementi e di un legame, che stringe in unità di natura i due elementi. Il primo elemento, che serve di base, è l'attività; il secondo che la specifica, è la intelligenza; il legame è il terzo, che congiungendo l'attività alla intelligenza, fa che l'attività sia intelligente e l'intelligenza sia attiva. L'attività è il prodotto della infinita potenza, di cui l'attività dello spirito è un effetto; l'intelligenza è il prodotto della sapienza infinita, di cui l'intelligenza finita è concetto; ed essendo concetto è intelligenza in virtù, la quale diviene intelligenza attuale identificandosi coll'attività: questa identificazione poi si opera dal legame eterno, cioè dalla terza persona della Trinità. L'attività è ragione di agire; l'intelligenza è principio d'intendere; e la sua legge è di ripiegarsi e di accentrarsi in sè stessa e formare concetto di sè; ed infatti essa si ripiega e si accentra in atto per l'attività colla quale è identificata per il legame che sostanzialmente le unisce. Dun

utti gli spiriti hanno la medesima natura, perchè tutti partecipano
egli stessi elementi, quantunque tutti non abbiano la stessa per-
ezione e la medesima capacità.

« Intanto tutti gli spiriti creati e creabili, essendo della stessa
atura, hanno un prototipo, un originale, di cui sono copie, perchè
ono repliche del primo ed originale concetto della sapienza in-
reata; poichè dato il primo concetto, esso può essere replicato in-
nite volte, ed ogni replica essendo a suo riguardo un concetto
ella increata sapienza, è una intelligenza in virtù, che poi si con-
reta in intelligenza attuale per l'attività con la quale s'identifica.
anto il primo concetto, quanto le repliche, sono altrettante crea-
ure; il primo però ed originale è la creatura primogenita, che per
suo primato e per la sua originalità rappresenta tutte le altre:
*go ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creatu-
am (Eccl.* XXIV, 5); primogenita, perchè la prima concepita ed
scita dall'atto della intelligenza infinita.

« Or la sapienza infinita, ossia l'eterno Verbo, dovendo unire a
una creatura, doveva unirsi la prima, cioè il primo suo concetto,
he è il primo anello di tutta la catena degli esseri. Egli infatti
ssume il primo suo prodotto, la creatura primogenita, il prototipo
tutti gli spiriti, i quali sono repliche di esso. Questa creatura pri-
ogenita, concepita per prima dalla infinita sapienza, è l'anima di
esù Cristo; e per questo riguardo l'anima di Gesù Cristo contiene
picamente e rappresenta tutti gli spiriti creati e creabili, essendo
si repliche e copie dello stesso prototipo, da cui hanno somi-
ianza nella natura, nell'indole e nella eccellenza: non hanno però
capacità virtuale del primo, sebbene abbiano la intenzionale, per
quale ogni concetto può riferirsi alla virtù del primo, ed a lui
iformare il proprio intento.

« L'altro elemento, che assunse il Verbo nella unità della sua per-
ona divina, fu il corpo organizzato, il quale rese empirico ed umano
spirito, e nello empirismo dello spirito umanizzò il Verbo che se
unì: *Verbum caro factum est.*

« Il corpo umano fu l'ultima opera della creazione di questo
istema mondiale, perchè in esso compendiò Dio tutte le forme ti-
iche degli esseri materiali, che sono sotto di esso, cominciando dal-
infimo minerale, che forma la base di tutti gli altri esseri materiali;
così progredendo dall'organico più semplice al più complicato,
nchè si arriva alla organizzazione del corpo umano. E poichè ogni
ssere organico ha intrinseca la propria legge, così ogni organo
ello stesso corpo, che corrisponde alla forma organica degli esseri

contenuti in esso, ha la legge; e la legge ed il modo di operare risulta dall'armonia della organizzazione dello stesso essere. Queste forme rispondenti alla natura degli esseri, e le loro leggi, sono in perfetta armonia, cominciando dal primo sino all'ultimo, che è il corpo umano; ed essendo queste leggi costanti, costante è la loro armonia. Quindi il corpo umano, riassunto e compendio della creazione materiale, fu l'espressione dell'armonia dell'ordine mondiale: e tale fu il corpo di Adamo, perchè tale il prototipo concepito dalla eterna sapienza, del quale il corpo di Adamo fu la prima copia; come la sua anima fu una copia del prototipo spirituale. Lo spirito di Adamo empirizzandosi per mezzo di questo corpo, si empirizzò in tutto il sistema del mondo, e perciò di tutti gli oggetti contenuti in esso aveva scienza, come l'aveva di sè stesso e di ciò che riguardava l'umanità.

« Nel mistero dell'incarnazione adunque si unì il Verbo alla umana natura in unità di persona divina; onde in Gesù Cristo avvi il Verbo, l'anima umana, ed il corpo organizzato. Nel corpo organizzato esiste la forza vitale, risultato della organizzazione; nell'anima esiste l'attività intelligente, che prorompe dalla natura della stessa anima; nel Verbo esiste la pienezza della divinità, perchè Figliuolo generato da eterno dal seno del Padre suo. La forza vitale è incompleta, e non è l'uomo; l'attività intelligente è anche incompleta, e neppure è l'uomo; e l'uomo non è Gesù Cristo, perchè la sola umanità è individuo, e non persona; si completa la forza vitale per l'attività intelligente in essere d'individuo, e si completa ultimamente l'individuo umano in essere di persona per la unione della persona del Verbo.

« L'anima ed il corpo nel primo momento della loro unione non formano persona, ma solamente individuo umano: allora emerge la persona umana, quando l'attività intelligente unita ed informata dalla forza vitale, si ripiega con essa e ritorna in sè, e ritornando in sè, si mette in possesso di sè stessa e diviene di suo diritto e quindi persona umana. In Gesù Cristo però l'attività intelligente, cioè l'anima, e la forza vitale, ossia il corpo, sebbene unite, non formarono persona, perchè in essere d'individuo non erano complete giusta l'eterno archetipo, dovendovisi unire un'altra sostanza, cioè la persona del Verbo. Ma nel momento della unione l'attività intelligente e la forza vitale furono vitalizzate ed indiate dal Verbo, come il Verbo fu informato dalla attività intelligente modificata dalla forza vitale; per cui l'attività intelligente informata dalla forza vitale ed indiata dal Verbo, a cui ipostaticamente si uni, ritornò

tessa vitalizzata ed indiata dalla persona dello stesso Verbo, e
nne persona divina, non già umana, perchè l'ultimo comple-
to lo ebbe dalla persona del Verbo. Onde che Gesù Cristo non è
ola persona del Verbo, nè la sola natura umana, ma la natura
na assunta e personificata dal Verbo: perciò la natura umana
ha personalità propria, perchè assunta dal Verbo mentre essa
ancora individuo, cioè prima che si ripiegasse e ritornasse in
si fosse messa in possesso di sè stessa; la quale ritornò in sè
sa solo quando il Verbo a sè la unì e la congiunse: essa fu
nta in essere d'individuo prima di essere persona umana, e
rnò quindi in sè personificata dal Verbo, talchè essa non si pos-
e per sè, ma per il Verbo che l'ebbe personificata.
« Nella incarnazione vi fu un doppio intervento, cioè l'umano ed
ivino, perchè Gesù Cristo è Dio ed uomo, vero Dio e vero uomo.
« L'incarnazione del Verbo non fu un'opera spontanea, ma bensì
ettamente libera, tanto da parte dell'intervento umano, quanto
a parte del divino. Il Verbo non unì a sè la natura umana
a il libero consenso dell'uomo. Un angelo fu da Dio mandato alla
gine Maria, per chiedere il consenso di lei; le annunziò il divin
re; le disse che ella concepirebbe e partorirebbe il Figliuolo del-
issimo; ed ella manifestò la sua integrità, che disse di voler custo-
illibata: allora fu assicurata, che resterebbe sempre vergine in-
rata anche dopo il parto. In tal modo conobbe ella il divin volere
saltamento a cui la destinava: un atto di profonda umiltà sorse
suo petto, e quindi conformò al volere divino il suo dicendo: *Ecce*
illa Domini, fiat mihi secundum verbum tuum. (Luc. I, 38.)
edè dunque l'atto umile, a cui seguì l'atto libero: *Fiat mihi*
ndum verbum tuum. Questo atto libero espresse l'atto umano
e l'assenso implicito della umanità, che fondò l'appellazione
'ilius hominis, a cui seguì l'intervento divino: imperocchè lo
ito Santo, che discese in Maria, realizzò il prototipo del corpo
no, di cui fu la prima copia il corpo di Adamo; al quale pro-
o realizzato fu unita l'anima, cioè la prima creatura concepita
sapienza divina, prototipo di tutti gli spiriti; e l'unione di
ti prototipi formò l'individuo umano tipicamente perfetto, che
ripiegò la sua forza intellettiva sopra sè stesso, per cui avrebbe
to divenire persona di suo diritto; ma la ripiegò solo nel mo-
o in cui effettuatasi questa unione dell'anima col corpo e di-
ti individuo umano, il Verbo lo assunse ed ipostaticamente a
unì e gli diede l'ultimo complemento colla persona sua divina:
ò in Gesù Cristo avvi una doppia natura, ed un'unica persona.

« Il fatto della incarnazione contiene in sè l'elemento radicale ed integrale umano, cioè l'atto libero umano della Madre, in cui è la radice dell'assenso della umanità, ed il corpo formato dalla sostanza della stessa madre, organizzato dallo Spirito Santo sopra la base dell'atto del libero consenso di lei; e vi è l'elemento divino, cioè il Verbo costituente la persona di Gesù Cristo. Egli dunque è Dio ed uomo; figlio dell'uomo, non però di uomo; poichè il fabbricatore del corpo, non fu l'uomo, ma lo Spirito Santo, sopra la base del libero atto umano della Madre.

« Il corpo e l'anima di Maria nella loro idealità furono prima del corpo e dell'anima di Eva, sebbene Eva fu prima nella effettualità; come l'umanità del Verbo nella sua idealità fu prima della umanità di Adamo, quantunque Adamo fu prima nella effettualità; e ciò affinchè l'effettualità della umanità del Verbo fosse veramente umana; e così quella della sua madre Maria. L'umanità di Adamo nella effettualità fu prima della umanità di Eva, la quale fu formata dal tipo di lui; come l'umanità del Verbo nella idealità fu prima della umanità di Maria, la quale fu formata dal prototipo della umanità del Verbo, cioè da un corpo perfetto, e da un'anima, che era la seconda creatura spirituale; ma nella effettualità fu prima l'umanità di Maria, dalla quale nella effettualità fu formata l'umanità del Verbo.

« Come Adamo dunque è copia del prototipo originale della umanità di Gesù Cristo; così Maria è il prototipo di cui Eva fu copia; e poichè Adamo, copia della umanità di Gesù Cristo, fu creato innocente senza peccato; così Eva, copia di Maria, venne creata innocente senza peccato. Il peccato di Adamo non rifluì nella umanità di Gesù Cristo, perchè la copia non influisce sull'originale; nè il peccato di Eva rifluì in Maria: onde come l'effettualità prototipica di Gesù Cristo fu esente dal peccato; così lo fu quella di Maria: innocente pura e santa la concezione di Gesù Cristo; innocente, pura e santa la concezione di Maria; quella per natura, questa per grazia. Il corpo di Maria fu esemplato e ritratto dalla idealità del corpo di Gesù Cristo nella sua prototipicità; il corpo di Eva fu formato dalla effettualità del corpo di Adamo.

« L'incarnazione del Verbo riassume in sè tutta la economia della creazione, disegnata nel sempre presente della eternità di Dio. Essa contiene il legame sorprendente, che unisce Dio alle sue creature; contiene i primi prototipi dell'umanità assunta dal Verbo la prima copia prototipica della prima donna, Madre del Verbo umanato; immacolato e purissimo il primo; puro ed immacolato il se-

condo. Adamo fu la prima copia tipica dell'umanità del Verbo; Eva fu la prima copia tipica della umanità di Maria. Il tipo della umanità del Verbo perchè unito allo stesso Verbo e da esso personificato, non diede repliche concrete di sè, come fu Adamo puro uomo: così il tipo di Maria non diede repliche di sè, perchè madre del Verbo umanato. La umanità del Verbo risulta dall'anima e dal corpo, e poichè il corpo fu organato dal corpo di Maria, così l'effettualità del corpo di Gesù Cristo fu dipendente dalla effettualità della umanità di Maria.

« In Gesù Cristo abita la pienezza della divinità corporalmente, cioè il Verbo unito ipostaticamente alla umana natura, e col Verbo il Padre e lo Spirito Santo, dei quali una è la sostanza e la natura. In Gesù Cristo adunque, altro è il Verbo, altra la sua umanità; altra la volontà divina, altra l'umana; come altro è il Verbo, altro l'umanità: ma la volontà umana è congiunta e subordinata alla divina, come la natura umana è subordinata al Verbo nella unità della persona dello stesso Verbo. Il Verbo è la sapienza sostanziale, principio e causa di tutti gli ideali delle creature, di tutti i fini, di tutte le leggi delle stesse creature esistenti e possibili; possibili però per noi, presenti alla eterna sapienza, perchè in Dio non è che il presente, che diciamo eternità. L'umanità del Verbo è il prototipo supremo di tutti gli ideali effettuati ed effettuabili, presenti però alla persona di Gesù Cristo, in cui si compendia tutta l'armonia del sistema delle opere dell'Altissimo, e perciò fu data a lui *omnis potestas in coelo et in terra* (MATT. XXVIII, 18), e fu costituito *supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro; et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo eius. (Ephes.* I, 21, 22.)

« In Gesù Cristo abita corporalmente la pienezza della divinità, perchè l'umanità è congiunta ipostaticamente al Verbo; vi abita corporalmente, cioè nella sua umanità, che è il rappresentante pienissimo di tutte le opere della stessa divinità, ed il prototipo primogenito di ogni creatura. Questo prototipo si compone di altri due, come è stato osservato, dello spirituale cioè, che è il concetto primo ed originale che rappresenta tutte le leggi intelligenti, e per la loro fecondazione tutte le creature ragionevoli; e dell'armonico materiale, che è il concetto comprensivo, che riassume e comprende in sè tutte le leggi delle creature irragionevoli, e per la fecondazione delle medesime leggi tutte le creature irragionevoli: il primo è l'anima di Gesù Cristo, il secondo è il suo corpo, che uniti formano

la umanità di lui. Un terzo concetto più comprensivo di questi due, contiene ed esprime in sè l'unione dell'anima e del corpo in unità d'individuo, che forma l'umanità prototipica del Verbo. Un quarto concetto in fine, il più sublime ed ineffabile, contiene ed esprime nella unità della persona del Verbo l'unione ipostatica della natura prototipica umana colla persona dello stesso Verbo, ed in questo concetto effettuato consiste la persona di Gesù Cristo, come nella effettuazione e per la effettuazione di questo concetto si ha la effettuazione di tutte le opere della divinità; per ciò stesso egli è *lapis angularis, qui facit utraque unum* (*Ephes.* II, 20), che congiunge il finito coll'infinito, il contingente col necessario, il temporaneo coll'eterno, e trasfonde il divino nell'umano.

« Il Verbo eterno è presente nella eternità di Dio, perchè egli è Dio eterno, e nella eternità del Verbo è presente il supremo concetto, che contiene la sua unione colla umana natura: in questo concetto si contengono e sono presenti i due prototipi, cioè lo spirituale ed il materiale, ed in questi sono presenti alla eternità del Verbo tutte le intelligenze, tutti i corpi, tutti gli uomini, le loro azioni, i loro pensieri, i loro rapporti e tutta la economia, che forma il vastissimo ed inarrivabile piano di tutta la creazione, il quale tutto si contiene e si compendia nella incarnazione del Verbo, cioè nella persona di Gesù Cristo.

« In Gesù Cristo dunque è il Verbo, l'anima ed il corpo, il quale serve di condizione allo empirismo dell'anima, come l'empirismo dell'anima umanizza il Verbo. L'anima, perchè concetto, perciò è creatura, la quale essendo dotata d'intelligenza, conosce ed intende; ma il suo intendere e la sua conoscenza nell'ordine naturale non sono reali ed intrinseci; la conoscenza reale ed intrinseca è propria del Verbo, anzi è lo stesso Verbo, che è sapienza del Padre; ma è sperimentale, perchè origina da un fine costituente una creatura ragionevole, sebbene la più perfetta, qual'è l'anima di Gesù Cristo. Onde perchè questa creatura avesse potuto conoscere con una conoscenza reale ed intrinseca, fu d'uopo della comunicazione sostanziale del Verbo. Questa comunicazione si proporziona alla indefinita capacità dell'anima di Gesù Cristo ed alla volontà del Verbo espressa nella unione ipostatica; per la quale comunicazione avviene che la pienezza della divinità abita corporalmente in Gesù Cristo, ed abitando in Gesù Cristo abita e nel mezzo e nella condizione della perfetta sua manifestazione, e nell'oggetto è conformissima alla sua divina volontà. Quindi è che la sola umanità di Gesù Cristo ha l'attitudine, e fuori di essa niun'altra creatura, di conoscere e manifestare tutte

rità a tutte le intelligenze secondo la respettiva loro capacità, e
ndo la esigenza della loro natura; per la ragione, diciamo, che
ima di Gesù Cristo rappresenta in sè tutti i concetti, che sono
ratteristici e le leggi di tutte le intelligenze reali e possibili; ed
rpo dello stesso Gesù Cristo, che rappresenta tutti i concetti
ituenti le forme tipiche e le leggi degli esseri inintelligenti, la em-
za in tutti e per tutti questi esseri, e l'anima così empirizzata,
irtù della ipostatica unione umanizza il Verbo; quindi il Verbo
umanato si rapporta e si comunica all'anima ed al corpo, e per
ti a tutte le creature intelligenti, ed a tutte le condizioni di
irismo delle stesse intelligenze, cioè ai loro corpi. Il rapportarsi
municarsi è la cagione della loro elevazione, ed è dippiù la ri-
ione interna, che si fa alle intelligenze, e l'esterna, che si fa alle
e per il ministero dei corpi. Onde la elevazione non è che la
nicazione dello spirito e del merito di Gesù Cristo, e la rivela-
non è che la manifestazione delle eterne verità a tutti i con-
della sapienza realizzati ed effettuati secondo la rispettiva loro
cità ed attitudine della loro natura, relativamente a Dio, a sè
i ed al mondo.

Il piano generale, che comprende tutti i concetti della sa-
za infinita nella sua effettualità, ha per legge suprema la vo-
del Creatore, perchè essa lo costituisce e lo mantiene. Questa
in tutti gli esseri inintelligenti si manifesta nel loro neces-
e fatale modo di operare; modo sempre conforme alla volontà
a, che ne è la legge. La stessa volontà è ancor legge delle
i degli esseri intelligenti, i quali hanno un fine diverso degli
i bruti, cioè hanno per fine lo stesso Dio, loro primo principio.
ti esseri perchè intelligenti, conoscono questa legge, e devono
rmare ad essa le loro azioni, e quindi diviene per essi legge
le, che impone una necessità morale: questa morale necessità
nformare le azioni alla legge riguarda l'andamento del piano
rme alla volontà del Creatore, espressa nella legge generale.
antunque il fine ultimo delle creature ragionevoli fosse se-
nella loro natura, la consecuzione però è sopra la natura, per
li uomini ebbero nel loro primo padre tutte quelle grazie na-
i e soprannaturali, che erano necessarie allo asseguimento del
e furono dette grazie del Creatore.

Ma l'uomo per un atto libero di sua volontà si pose in opposi-
con la volontà divina: questa opposizione riguardava e la volontà
o, e la perdita del fine che era lo stesso Dio: per questa opposi-
l'umanità si disarmonizzò e si deformò, e così disarmonizzatasi,

si disarmonizzarono i rapporti di essa con la creazione, la quale anche riguardo alla umanità divenne disarmonizzata e deformata; sicchè dove prima era mezzo di sviluppo e condizione di perfezione, divenne mezzo e circostanza di corruzione e cagione di male. L'opposizione dell'atto libero di Adamo al voler divino, privò l'anima di lui e dei suoi posteri, dei quali era il tipo, dei doni soprannaturali: egli perdette la grazia del Creatore, contro cui si ribellò, ed il corpo la tipica armonia organica, per la quale era in esatta e perfetta rispondenza coll'ordine degli esseri dell'universo, dei quali nel suo organismo conteneva la tipicità delle forme: alterata la quale, non serbò più le stesse ordinate relazioni cogli esseri mondiali, i quali disformi nei rapporti con questa degradata organizzazione, si convertirono in materia ed in cagioni di dissoluzione; e perciò le malattie, i dolori, la morte.

« Non poteva l'uomo disordinato rientrare nell'ordine del piano generale, nè conseguire il fine per cui era stato posto alla esistenza, per propria sua virtù ed efficacia; sì perchè era in istato di opposizione con Dio e degradato; e sì ancora perchè l'ordine non potendosi costituire dall'uomo stesso, non poteva, essendone fuori, ricostruirlo e riordinarlo, quantunque lo avesse voluto. Ciò non poteva farsi che dallo stesso architetto ed autore, e perciò dalla divina onnipotenza per la sapienza; e in verità ciò si eseguì per la effettualità della incarnazione e pel merito infinito dell'uomo Dio. Fu quindi ridata all'uomo la grazia perduta, che fu detta grazia del Redentore, fu tolta la opposizione colla divina volontà, e l'uomo rientrò nell'ordine del piano generale.

« Il Verbo unendosi ipostaticamente alla umanità, si unì per essa all'ordine generale della creazione: nell'ordine generale, sebbene vi si contengano sistemi speciali, è impossibile il disordine; onde ciò che è disordine per un sistema particolare, trova il suo posto nell'armonia dell'ordine universale; poichè il disordine di un sistema particolare non consiste che in certi rapporti, che non sono conformi più allo stesso sistema; ma essendo rapporti, appartengono all'ordine universale, ove si danno infiniti rapporti; perciò colui che è l'architetto ed il principio dello stesso ordine universale, può solo condurre questi rapporti disformi al sistema particolare, ad un altro sistema, nel quale divengono conformi allo stesso sistema, e così restituisce tutto all'ordine ed alla armonia. Così il disordine più non esiste, ed il peccato, che consiste in questo disordine, non si cuopre, ma si annulla, perchè terminando di far parte del sistema in cui accade, per questo non è più, e diviene parte di ordine di

un altro sistema, che rientra nell'ordine universale. Or l'abolizione del disordine, e la restituzione all'ordine non può farsi da una creatura, qualunque si fosse la sua eccellenza, e molto meno dall'operatore del disordine, ma solamente dal Verbo umanato, il quale soddisfece la giustizia divina, e restaurò tutti i danni delle creature.

« Sopra due grandi leggi si aggira tutto il vastissimo piano e l'ordine universale della creazione, le quali sono la espressione di due libere volontà; una è la volontà di Dio, l'altra la volontà della creatura ragionevole: la volontà di Dio, che costantemente intende la conformità della volontà della creatura a sè, ed in questa conformità sta il fine eterno della effettualità dello stesso piano, ed è riposto il grande scopo della divinità, e la felicità della creatura. La volontà di Dio è espressa nell'essere, nelle facoltà, nella determinazione del fine ultimo della creatura ragionevole, e negli aiuti per la consecuzione di questo fine. Di Dio è l'essere della creatura, la sostanza della intelligenza di lei e della libera sua volontà. Questa volontà nella sua sostanza non è dell'uomo; ciò che è dell'uomo è il solo e semplice esercizio ed uso di questa facoltà. Questo esercizio è l'altra legge regolatrice dell'andamento del piano. Se questo esercizio è conforme alla volontà del Creatore espressa nella sostanza dell'essere e delle sue facoltà, nelle tendenze originali, negli aiuti e nel fine dell'uomo; allora le due leggi sono conformi, l'uomo è giusto, è ordinato, si ha la perfezione del piano e l'esecuzione dell'altissimo disegno, si dà gloria a Dio, e la creatura ha trovato la sua felicità. Tutto al contrario succede nella disformità.

« Il piano universale della creazione è tutto opera di Dio. Egli è eterno, anzi è la stessa eternità, a cui la sua opera dev'essere sempre presente, come gli è sempre presente la sua azione, come sempre è egli presente a sè stesso, poichè la sua azione è egli stesso che agisce. Or essendo presente nella eternità l'architetto della concezione del piano, vale a dire, il Verbo eterno, che è la stessa eternità, ognun vede come ad esso nell'eternità sia presente tutto il piano e tutti i sistemi delle creature contenuti nel piano: gli è presente tutto il compendio del piano, cioè la sua propria umanità, gliene sono presenti tutte le parti, il merito di lui, l'applicazione del merito, la degenerazione della sua prima copia, vale a dire di Adamo e dei suoi discendenti. Effettuato il merito del prototipo, per questo merito e con questo merito si è effettuata la restaurazione ed il riparo della copia e di tutte le sue repliche, cioè di tutti gli uomini, e delle loro azioni; donde segue che come Gesù Cristo è capo supremo di

tutti gli ordini delle creature, così a tutti si applica il merito di lui, il suo spirito, la sua vita, e tutti per lui possono conseguire il fine della loro esistenza.

« Dalla esposizione che abbiamo fatto della sorprendente economia della incarnazione del Verbo, possiamo dedurre le seguenti illazioni.

« L'unione ipostatica fu fatta, non nella natura, ma nella persona; perciò in Gesù Cristo vi sono due nature, la divina e l'umana, ed una unica persona.

« Essendovi in Gesù Cristo due nature, cioè la divina e l'umana, perciò vi sono due volontà, la volontà divina e la volontà umana; e comechè la natura umana sia ipostaticamente unita alla divina, quindi la volontà umana è perfettamente conforme alla divina; perciò in Gesù Cristo si dà la assoluta impeccabilità.

« La natura umana consta di anima e di corpo; l'anima è ragionevole, il corpo organizzato; perciò fu passibile e soggetto ai dolori ed alla morte.

« La natura umana non avendo personalità, perchè personificata dal Verbo, Gesù Cristo, che è l'uomo Dio, in riguardo alla sua umanità non è servo, non può dirsi creatura, non figlio adottivo, ma naturale dal primo istante della sua concezione; perciò devesi in lui ammettere la comunione degli idiomi, non in astratto, ma in concreto.

« Sebbene la Vergine abbia generato il corpo di Gesù Cristo, pure, siccome il corpo è unito all'anima, ed il corpo e l'anima ipostaticamente sono uniti al Verbo, per cui Gesù Cristo è una persona divina; la Vergine quindi che concepì e partorì Gesù Cristo, è Madre di Dio veramente e propriamente; e perchè concepì per opera dello Spirito Santo e portò nel suo utero e partorì il Verbo incarnato, perciò fu Vergine prima del parto, nel parto, e dopo il parto, sempre Vergine intemerata pura e santa.

« Essendo l'umanità di Gesù Cristo sin dal primo momento della concezione unita sostanzialmente al Verbo, da questo primo istante ebbe Gesù Cristo la pienezza della scienza nell'intelletto, vale a dire la scienza beata, cioè la visione beatifica; ebbe la scienza acquisita, o sia la naturale filosofica, colla quale dagli effetti si conoscono le cause, e dalla cognizione delle cause, si conoscono gli effetti. Si dice acquisita, non perchè fu acquistata con fatica, con studio ed esperienza: egli l'ebbe infusa, perciò fu acquisita in quanto alla sostanza, e fu infusa in riguardo al modo come l'ebbe.

« In Gesù Cristo essendo l'umana natura personificata dal Verbo,

perciò unica è la persona e due le nature; e perchè due nature, perciò due volontà perfettamente libere, la divina cioè e l'umana, e questa liberamente e perfettamente conforme alla divina. Gesù Cristo veramente e propriamente meritò per sè la esaltazione del suo nome, e la gloria del suo corpo; per gli uomini la vita eterna e tutte quelle grazie, che sono necessarie a conseguirla, e per gli spiriti beati le grazie e la gloria.

« Soddisfece ancora per i peccati degli uomini, e la soddisfazione non solo fu equivalente alle offese, ma ancora soprabbondante, ed in linea di rigorosa giustizia. E siccome Dio vuole tutti gli uomini salvi, Gesù Cristo morì per la salvezza di tutti, essendo egli mediatore di tutti gli uomini, pe'quali tutti si offerse all'eterno Padre.

« Gesù Cristo è Dio ed uomo: Dio, perchè Verbo eterno; uomo, perchè ha un'anima ragionevole ed un corpo organizzato. Come Verbo è l'architetto di tutte le creature, che concepisce colla sua infinita intelligenza; come uomo ha unita un'anima ragionevole, la quale è la prima creatura spirituale, prototipo di tutti gli spiriti; ha un corpo organizzato, anch'esso prototipo di tutti i corpi umani, che sono sue repliche. Se è tale la persona di Gesù Cristo, ne segue che egli è il capo degli Angioli e degli uomini: se egli è capo degli Angioli e degli uomini, egli esercita quella potestà che gli è stata data da Dio, e perciò egli è re degli Angioli e degli uomini; ed essendo re, è quindi legislatore, che dà leggi che gli uomini devono osservare, alle quali leggi come legislatore dà la sanzione; ed essendo anche giudice, applica la sanzione delle stesse leggi alle azioni degli uomini e determina il premio o la pena.

« E siccome in Gesù Cristo vi sono due nature diversissime, cioè la divina e l'umana, sostanzialmente unite nella unità della persona del Verbo, perciò egli solo è il mediatore tra Dio e gli uomini, e fa le parti di vero mediatore tanto in riguardo alla sostanza, quanto in riguardo all'operazione: soddisfece per gli uomini; fu interprete di Dio presso gli uomini; e siede alla destra del Padre avvocato degli stessi uomini.

« Questo sviluppo è conforme all'altissima dottrina dell'Apostolo San Paolo, manifestata nelle sue lettere agli Efesi, ai Colossesi, agli Ebrei, ed altrove, che riguarda la sublimissima persona di Gesù Cristo; dottrina che non fu prodotta dalla sua mente, nè suggerita da alcun altro, ma avuta da Dio per diretta rivelazione come egli stesso lo attesta nella lettera agli Efesi (III, 3) ed ai Galati (I, 12.) » (*Tratt. Teolog.* Palermo, 1862.)

L GRAZIA IN GESÙ CRISTO

E PER GESÙ CRISTO

SOMMARIO

di San Bonaventura sopra la grazia e il merito di Gesù Cristo. — Com- che fece di questa dottrina il nostro Frate Gherardo. — Come la Vergine ipò prima di tutti, e in modo tutto speciale, del a grazia di lui. — Dottrina ca intorno alla grazia, compendiata dal nostro Padre Van Rooy. — Pro- analisi sopra la natura delle grazia e le sue specie del nostro Monsi- D'Acquisto. — Del fine della grazia. — Dottrina dell'Ales, e suo merito lle eziandio in questo argomento; seguito dipoi da San Bonaventura e da 'ommaso. — Come la grazia sia gratuita. — Errori del Giansenismo. — utivi della grazia. — Loro natura. — L'amore teologico. — La Scuola escana. — Se e come gli atti naturalmente morali concorrano a preparar o all'unione con Dio. — Unione della virtù divina con l'umana: in che ta. Sentenza di Pietro Lombardo. — Dottrina di San Bonaventura, se- da parecchi della Scuola Domenicana. — Che cosa produce la grazia nel- a? — Le virtù acquisite. — Che cos'è la virtù soprannaturale? — Sentenza Bonaventura. — Come non si possa e non si debba confondere con le li disposizioni alla pietà. — Il Concilio di Trento, e costante dottrina della . — Dei rapporti che le virtù infuse hanno col loro principio, col soggetto vengono infuse, e co' propri prodotti. — Dottrina di San Bonaventura o al principio. — Sentenza di Pietro Lombardo, spiegata da Scoto. — virtù infuse, chiamate teologali. — Trattazione fattane dall'Ales e da onaventura. — Se ne danno alcuni saggi dal secondo, relativi alla fede, ndo su l'importantissimo argomento della rivelazione e della ragione e oro attinenze. — Si accennano alcuni altri punti e si conchiude l'argo- , dando un'idea dell'ordine soprannaturale, fine supremo della creazione.

Cristo dunque, autore, in quanto Dio, della grazia, n'ebbe ienezza eziandio in quanto uomo; imperocchè fu in lui te la grazia « unionis humanitatis ad divinitatem; » poi « secundum quam est caput Ecclesiae; » e finalmente la olutamente presa, se ci piaccia di considerarlo « sicut homo : » anche questa grazia fu in lui « sicut in aliis hominibus E pieno così di grazia, adempiendo la missione commes- suo divin Padre, e patendo e morendo per noi, e infinita-

mente meritando, ci acquistò a tutti la grazia della redenzion tutte le altre possibili grazie, necessarie a raggiungere il nos fine immortale. La quale grazia e il quale merito di Gesù Cri onde ogni nostro bene procede, sono nel seguente bellissimo m esposti dal Serafico Dottor San Bonaventura.

« De plenitudine autem meriti Christi hoc tenendum est, qu Christo Domino fuit omnis meriti perfectio et plenitudo. Primo, q tum ad eum, qui merebatur; quia non tantum fuit homo, v etiam Deus. Secundo, quantum ad tempus in quo merebatur; ab instanti conceptionis suae usque ad horam mortis suae. T quantum ad id quod merebatur; quia per perfectissimum ha charitatis, et perfectissimum exercitium virtutis in orando, in a in patiendo. Quarto, quantum ad eum, cui merebatur; quia n tum sibi, verum etiam nobis, immo omnibus iustis. Quinto, qu ad illud, quod merebatur nobis; quia non tantum gloriam, etiam gratiam et veniam, et non tantum gloriam spiritus, se stolam carnis et aperitionem ianuae coelestis. Sexto, quantum quod merebatur sibi, quia licet non mereretur sibi glorifica mentis, quam iam habebat, merebatur tamen glorificatione poris, et accelerationem resurrectionis et clarificationem sui n et dignitatem iudiciariae potestatis. Septimo, quantum ad quo merebatur. Cum enim tripliciter dicatur aliquis mereri indebito faciendo debitum, vel de debito faciendo magis debit de debito uno modo faciendo debitum alio modo; omnibus dis meruit nobis, tertio tantum modo meruit sibi, faciente nitudine gratiae Spiritus Sancti, per quam Christus simul era et in statu merendi; ita quod super eius meritum omnia nostra habent fundari.

« Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec es cum in principio reparativo, Christo scilicet Domino nostro saria fuerit plenitudo gratiae et sapientiae, quae sunt nob recte et sancte vivendi; necesse est quod in Christo fuerit p et perfectio omnis meriti, secundum omnem modum plen Quia enim in Christo fuit plenitudo gratiae unionis, per qu Deus, ab instanti conceptionis habens gloriam comprehens motum liberi arbitrii; hinc est quod necessario fuit in Chri fectio meriti et quantum ad excellentissimam dignitatem n et quantum ad celerrimam opportunitatem temporis.

« Rursus, quia fuit in eo plenitudo gratiae singularis p per quam habuit firmam charitatem et omnes virtutes quantum ad habitus et exercitia; necesse fuit quod in

plenitudo meriti, quantum ad id per quod contingit mereri, cuiusmodi est radix charitatis, et actus multiplicis virtutis. Amplius, quia fuit in eo plenitudo gratiae capitis, per quam plenissimam habuit influentiam in membra sua; hinc est quod plenitudinem habuit meriti, non tantum respectu sui, sed etiam respectu nostri, quibus sicut omnia spiritualia, quae habemus, influit ratione deitatis, sic meruit ratione assumptae humanitatis, sive sint bona status praesentis, sive aeternae felicitatis.

« Postremo, quia tantorum carismatum plenitudo necessario ponebat in Christo summam et perfectam felicitatem, secundum sui partem superiorem, licet dispensative propter nos esset in statu viae; hinc est quod perfectionem habuit meriti, quantum ad id quod meruit sibi; quia non gloriam et beatitudinem animae concreatam, quae naturaliter in ipso omne meritum anteibat, sed solum illa, cum quibus status viae stare non poterat, sicut stolam carnis, cum glorificatione suae excellentissimae dignitatis. Hinc est quod perfectionem habuit meriti, quantum ad modum merendi. Quia enim in ipso ab instanti conceptionis fuit perfectissima plenitudo, statim omnia meruit quae potuit mereri respectu sui; ac per hoc de debito uno modo facere potuit debitum alio modo; de indebito autem debitum, vel de debito magis debitum facere non potuit sibi, quia nullo modo potuit in sanctitate proficere, cum a principio esset sanctissimus; fecit tamen hoc nobis, quia merito ipsius iustificamur per gratiam, et proficimus in iustitia, et per aeternam gloriam coronamur. Ac per hoc in merito Christi radicata sunt omnia merita nostra, sive satisfactoria poenae, sive meritoria vitae aeternae; quia nec ab offensa summi boni digni sumus absolvi, nec immensitatem aeterni praemii, quae Deus est, digni sumus lucrari, nisi per meritum hominis Dei, cui dicere possumus et debemus: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* (Isa. XXVI, 12.) Ipse, inquam, est Dominus, cui Propheta dixit: (*Psalm.* XV, 8): *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* » (*Breviloq.* part. IV, cap. 7.)

Il nostro Frate Gherardo compendiò tutta questa dottrina dell'Ales e di San Bonaventura, dicendo: « Fuit in Christo in principio suae conceptionis plenitudo omnis gratiae quantum ad gratiam singularis personae, quantum ad gratiam capitis, et quantum ad gratiam unionis... Et quia ab instanti conceptionis suae plenissimus fuit gratia, ab eo tempore meruit perfectissimum habitum charitatis et exercitium virtutis in agendo et in patiendo. Nobis quidem meruit gloriam, gratiam et veniam, stolam carnis, aperitionem ianuae coele-

stis: sibi vero glorificationem corporis,... non mentis, quia habebat eam, accelerationem resurrectionis, glorificationem sui nominis, et dignitatem iudiciariae potestatis. » Onde la sua incarnazione, la sua vita, la sua missione, ogni sua minima azione, la sua passione e morte, tornarono al Padre suo d'infinito gradimento. Si badi per altro, che di tutto questo egli non era punto debitore, ma lo fece perchè così gli piacque: « Moriendi necessitatem suscipere voluit; » ma in nissun modo « mortis debitor fuit, quia nec peccatum commisit, nec peccatum contraxit, et ideo mors ipsius Deo fuit summe grata. » E quindi « per eius mortem, quam pro nobis sustulit, a potestate diaboli redempti sumus, quia ex hoc quod diabolus Christum occidit sine causa, in omnes qui in Christum credunt, dominium perdidit, etc. »

Ma se Gesù Cristo fu colui che ci portò la grazia, e per cui ebbe salvezza anche il popolo Ebreo, aspettandone con fede la venuta, in qual modo potè parteciparne la Vergine sua Madre, venuta prima di lui su questa terra, posto che ella fu esente dalla originale colpa, la quale da Adamo si trasfonde in tutti i suoi discendenti? Non appartenne ella dunque all'umana progenie? Ciò come si spiega? La risposta a questa dimanda sta nella riferita specolazione del nostro d'Acquisto sopra l'ineffabile mistero dell'incarnazione del Verbo divino. Fu esente dall'original colpa Gesù Cristo, come figliuolo unigenito del divin Padre, da lui generato prima che spuntassero i secoli, e quindi santità per essenza; e ne fu esente anche come uomo, perchè primogenito dello stesso suo Padre nell'ordine dell'umanità che doveva assumere: *Primogenitum ponam illum, excelsum prae regibus terrae* (*Psal.* LXXXVII, 27); primogenitura ricordata anche dall'Evangelista, dove parla della sua nascita nel tempo: *Peperit* (la Vergine Madre) *filium suum primogenitum* (Luc. II, 7); figlio della Madre sua, *filium suum*, perchè generato da'visceri castissimi di lei: *Factum ex muliere* (*ad Galat.* IV, 4); e detto primogenito, non già perchè la Vergine avesse dipoi altri figliuoli, ma perchè l'umanità santissima di questo suo figliuolo era il primo originale di tutti gli uomini: *Primogenitus in multis fratribus* (*Rom.* VIII, 29); primogenito e capo di tutta la Chiesa: *Caput super omnem Ecclesiam,* la quale è il mistico suo corpo: *Quae est corpus ipsius et plenitudo eius* (*Ephes.* I, 22), di cui gli uomini per il merito della sua incarnazione sono membra; primo di tutti, Adamo.

Primogenito nel vero suo senso significa primo generato, il quale suppone altri generati dopo di lui; ma non così unigenito, che vuol dire unico e solo generato. Gesù Cristo dunque come unigenito è

erbo generato dal Padre suo innanzi a tutti i secoli; e come
ito è il Verbo unito alla sua umanità, prototipo di tutti gli
Sicchè, non l'umanità di Gesù Cristo fu copia di quella di
ma Adamo fu copia tipica di quella di Gesù Cristo, dalla
reva effettuarsi nel tempo la prototipica del Verbo, conce-
ui stesso nella sua eternità.
el modo che non fu Adamo il prototipo dell'uomo; nè anche
no tipo della donna, Eva: all'opposto fu anch'essa copia
tipo ideale, cioè dell'umanità della Madre del Verbo fatto
r cui il tipo originale della donna fu ritratto anch'esso dal
emo dell'umanità del Verbo divino. Abbiamo dunque due
originali e supremi, quello dell'umanità del Verbo e quello
nità della donna Madre, formato dall'umanità del Verbo.
a così Maria al Verbo divino, che si farebbe carne, e che da
rebbe, chiaro è che nascendo essa nel tempo, non poteva
re di quello che in realtà era dopo di lei e del futuro suo
e che quindi essa dovette essere sempre piena di tutta la
l Figliuolo suo medesimo, sia che fosse venuto a glorificare
a alla fine de' tempi, se Adamo si fosse mantenuto innocente,
enisse, come venne, Redentore dell'umanità dopo la colpa.
ed Eva essendo stati creati perfetti in rispondenza de' loro
è chiaro che se tali si fossero mantenuti in quella perfe-
legge della propagazione dell'umana specie sarebbe stata
e pura ed incorrotta, come Dio l'aveva stabilita. Ma i due
i peccarono; e poichè per il loro peccato si disordinò la
ra, medesimamente si disordinò e si contaminò la legge
pagazione; e quindi per la corruzione della natura e della
eva corrompersi e contaminarsi anche la prole. Di fatti sap-
l Genesi, che solo dopo il peccato *Adam cognovit uxorem*
am. Ma il peccato di Adamo e di Eva e la corruzione che
, non poterono di nessun modo influire sopra i prototipi
cioè sopra l'umanità di Gesù Cristo e della Madre sua;
difetto della copia, causato dalla stessa copia, non può
pra l'originale; dunque nè anche la legge corrotta della
one, guasta dal peccato di Adamo, potè in nessun modo
plicata nella generazione di Maria; ma bisognò che fosse
la legge stabilita da Dio nello stato d'innocenza. Ed ecco
tà che la Vergine venisse preservata dalla original colpa,
sibilità di esserne macchiata. Fu questa necessaria conse-
ll'essere ella stata eletta a Madre del Verbo divino, e quindi
e stata sempre a lui unita e partecipante della sua grazia.

Che se il Verbo nella sua umanità prototipa venne a redimere la discendenza di Adamo perduta, Maria in quanto figliuola di Adamo fu anticipatamente dal suo figliuolo redenta.

Il tipo originale dell'umanità, che doveva assumere il Verbo divino, doveva effettuarsi, non già per opera umana, ossia per umana generazione, ma per virtù dello Spirito Santo; come per opera divina era stata messa all'esistenza la prima copia di essa, cioè Adamo, formato da Dio stesso di vergine terra. Per la materia dunque il corpo di Gesù Cristo, il quale doveva effettuarsi per opera dello Spirito Santo, sarebbe bensì umano, ma ad un tempo santo, puro ed immacolato; quindi venne primamente messa all'esistenza la Vergine, prototipo, di cui era stata la prima copia Eva; venne messa all'esistenza, non già secondo la legge della generazione corrotta, ma secondo la legge pura stabilita da Dio nello stato d'innocenza; per lo che il suo concepimento fu puro, santo ed immacolato, come sarebbe stato, se la colpa non fosse avvenuta. E questo fu merito del Figliuol suo Gesù Cristo, dalla umanità del quale l'umanità di lei fu tratta, come dalla umanità di Adamo era stata tratta quella di Eva: onde il corpo di Maria fu perfettamente conforme all'originale suo prototipo, e quindi perfettamente conforme alla volontà di Dio. Al quale corpo puro ed immacolato Dio unì uno spirito innocente e purissimo; e da questa unione avvenuta sotto l'impero della legge pura stabilita da Dio nello stato d'innocenza, risultò la persona della Vergine purissima e santissima, piena di grazia e tutta posseduta dal suo Signore, che sin dall'eternità l'aveva fatta sua: *Dominus possedit me in initio viarum suarum: ave, gratia plena; Dominus tecum.*

Imperocchè creato da Dio lo spirito di Maria, che doveva congiungersi al suo corpo, appena le due sostanze si congiunsero, la prima, cioè lo spirito, in virtù dell'atto della sua libertà fondamentale consentendo a questa unione, consentì alla pura volontà di Dio espressa nella perfezione del corpo, quale egli l'aveva formato da principio; onde questa unione fu in conformità dell'intendimento divino, e Dio perciò le comunicò la grazia santificante, la giustizia originale, e gli abiti di tutte le virtù, e ne risultò un individuo pienamente perfetto, santo, purissimo, immacolato. E quindi la virtù sostanziale di questo individuo per l'atto radicale del suo essere ripiegandosi sopra di sè stesso e mettendosene in possesso, venne di sua proprietà e persona, con tutti i doni che Dio gli aveva comunicati, e però sempre perfetto, e per grazia impeccabile.

Vero è che il principio della generazione del corpo della Ve

macchiato dalla colpa di Adamo; ma l'atto di sviluppo
l del principio, per cui si produsse il fine, cioè la prole,
do quella legge, sibbene secondo la legge incorrotta, or-
)io nell'Eden. Onde che lo sviluppo della vitalità dei
Iaria, non fu già relativo al principio generante, sibbene
ie doveva generarsi: quindi essendo i prototipi originali
ı del Verbo e della umanità della Madre sua, prima di
Eva, dei quali questi furono copia; ne segue che non
rotta di Adamo, ma la primitiva legge stabilita da Dio
effetto. Abbiam dunque i genitori di Maria figliuoli di
rati sotto la legge guasta del peccato; ma in essi, quando
Maria si attuò la legge dello stato d'innocenza, per
eva venire all'esistenza il prototipo di Eva innocente,
ı e vergine terra, da cui lo Spirito Santo aveva da orga-
rototipo supremo dell'umanità, che il Verbo aveva sta-
umere.

iè la concezione di Maria avvenne fuori della legge onde
ti tutti gli uomini, si potrebbe dunque dire, che essa non
da Adamo. Non si potrebbe dire; perchè la sostanza di
ɔrmato il corpo di lei, era sostanza de' suoi genitori, dei
ipava la natura: soltanto l'atto della loro vitalità non
e si avvera in tutti i discendenti dell'uomo peccatore; e
ngelista narrando la generazione di Gesù Cristo, mentre
generazione di Giuseppe, tace affatto quella di Maria;
chè questa avvenne secondo la legge pura stabilita da
en, la quale per causa del peccato non ebbe effetto in
e' suoi discendenti.

fin qui discorso si contiene in quelle parole che Dio disse
nel terrestre paradiso: *Inimicitias ponam inter te
n, inter semen tuum et semen illius.* (*Gen.* III, 5.)
, in istretto senso, porta piena contrarietà ed opposizione
he son nemici. Or questa inimicizia doveva essere tra il
ie è il peccato vivente, e la donna destinata ad essere
te pura e santa. E questa non era, certo, Eva peccatrice;
esto del Genesi si parla di cose non presenti, ma di cose
hi sa dopo quanti secoli: *Inimicitias ponam; ipsa con-
tuum.* Nè poteva essere un'altra donna generata sotto la
ta dal peccato, perchè allora non vi sarebbe stata piena
ed opposizione, essendo anch'essa soggetta all'original
que doveva essere una donna che, generata in virtù della
ed incorrotta, fosse immune dal peccato di origine e

perchè l'ideale della natura di lei fu tratto dall'ideale prototipo della natura umana, che il Verbo aveva stabilito di assumere; secondo, perchè la carne che il Verbo assunse, fu carne di Maria sua Madre. Onde in quanto sua madre, fu con lui corredentrice del mondo. (D'ACQUISTO, *Trattato inedito de' Sacramenti.*) E dopo ciò, veniamo alla grazia recataci da Gesù Cristo, in quanto si riferisce a noi.

Che cosa è dunque la grazia? Quel che sia la grazia in generale *secundum rem*, l'abbiamo veduto nel libro precedente, parlando di Adamo, a cui da Dio era stata benignamente largita; ed egli misero la perdè, separandosi per una stolta e momentanea soddisfazione da lui. Perduta questa grazia, senza la quale l'uomo non era più capace di operare in rispondenza dell'ordine soprannaturale, egli di necessità ne rimaneva escluso per sempre. Nè Dio aveva obbligo di restituirvelo, perchè era stato liberissimo beneplacito della sua volontà l'averlo creato, e l'averlo innalzato a quell'ordine. L'uomo dunque non aveva di chi dolersi, se non di sè stesso. Ma Dio, infinitamente buono com'è, volle salvare l'opera sua, e promise che un dì per mezzo d'una novella generazione, scevra affatto di colpa, sarebbe ristorata la generazione peccatrice, che per sè non ne era più capace. E la novella generazione fu quella del divin suo Verbo incarnatosi nel seno della Vergine per eccellenza, per opera dello Spirito Santo. Ed ecco il ritorno della grazia, per mezzo di Gesù Cristo; il quale avendone ricevuta tutta la pienezza, a noi la portò, senza della quale non sarebbe stato possibile il nostro ristoramento e la nostra salvezza. Tutta la dottrina cattolica intorno alla grazia venne bellamente compendiata dal nostro Padre Van Rooy con le parole seguenti.

«Initium fidei et ipse credulitatis affectus venit a gratia. (*Concil. Araus.* II.) Evangelicae praedicationi consentire est ex gratia. (*Ibid.*) Nemo valet, sine revelatione Dei, mysterium salutis aeternae per semetipsum conquirere. (*Ibid.*) Homo suis propriis luminibus relictus, non potuit se se movere ad desiderium concipiendum adiutorii superioris luminis in ordine ad salutem promissam per Christum. (Bulla, *Auctorem Fidei*, etc. *Pii papae VI.*) Nemo potest per solum liberum arbitrium ad gratiam baptismi pervenire. Ipse Dominus non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi quem Pater attraxerit. (*Concil. Araus. cit.*) Fides, qua in Christo credimus, sicut et omnia bona, singulis hominibus ex dono supernae gratiae venit, non ex humanae potestate naturae. (*Epist. Bonif. papae II ad Caes. Arelat.*) Homo nulla facit bona, quae non Deus

praestet ut faciat homo. *(Concil. Araus. cit.)* Nemo potest per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit, aut eligere. Qui hoc negaret, non intelligeret vocem Dei in Evangelio dicentis: *Sine me nihil potestis facere* (JOAN. XV, 5); et illud Apostoli: *Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* (II *Corint.* 3.) *(Concil. Araus. cit.)* Per gratiam praestatur intelligentia mandatorum, et etiam ut id quod faciendum cognovimus, facere diligamus, atque valeamus. *(Can. Concil. Milevit. II contra Arian.)* Bonae voluntatis exordia, et incrementa probalium studiorum, et in eis usque ad finem perseverantia, ad Christi gratiam sunt referenda. *(Coelest. papae II Epist. ad venerab. Fratres Venerio, etc.).* Ita Deus operatur in cordibus hominum, atque in ipso libero arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium, atque omnis motus bonae voluntatis, a Deo sit. *(Epist. pap. Coelest. cit.)*

« Gratia facit, ut Deus invocetur a nobis. *(Concil. Araus. cit.)* Credere, velle, desiderare, conare, laborare, vigilare, studere, petere, quaerere, pulsare, sicut oportet, in nobis fit per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus. *(Concil. Araus. cit.)* Omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deus est auctor, ut non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. *(Epist. pap. Coelest. cit.)* Prorsus donum Dei est diligere Deum. *(Concil. Araus. cit.)* Nemo aliunde Deo placet nisi ex eo quod ipse donaverit, ideo omnia studia, opera, ac merita Sanctorum, ad Dei gloriam laudemque referenda sunt. *(Epist. pap. Coelest. cit.)* Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. *(Concil. Araus. cit.)* Gratia non datur tantum ut facilius possimus, sed ut possimus divina mandata implere. *(Can. Concil, Milevit.* II, *cit.)*, iuste vivere, ac vitam aeternam promereri *(Concil. Trid.)*.

« Divini est muneris recte cogitare et pedes nostros a falsitate et iniustitia continere. *(Concil. Araus. cit.)* Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. *(Ibid.)* Fortitudinem gentilium humana cupiditas, fortitudinem christianorum Dei charitas facit. *(Ibid.)*

« Nemo potest sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione et adiutorio, credere, sperare, diligere, aut poenitere, ut ei iustificationis gratia conferatur. *(Concil. Trid.)* Gratia facit ut a peccatis

purgari velimus. *(Concil. Araus. cit.)* In adultis ad se convertendum, est gratia praeveniens, seu excitans, et adiuvans. *(Concil. Trid.)*

« Auxilio gratiae non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. *(Epist. pap. Coelest. cit.)* Quando Deus cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem tangit, homo illam inspirationem recipiens, non omnino nihil agit, quippe qui et illam abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera voluntate potest. *(Concil. Trid.)* Liberum arbitrium non se mere passivum habet *(Ibid.)*: potest dissentire, si velit *(Ibid.)*; datur vera gratia interior, cui resistitur *(Ibid.)*; et est vera gratia Christi, qua cor hominis tangitur per illuminationem Spiritus Sancti, etiamsi per illam homo non fit filius Dei. (Bulla, *Auctorem fidei, etc.)* Cum Christus Jesus tamquam caput in membra, et tamquam vitis in palmites, in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat; quae virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent; nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur. *(Concil. Trid.)* Dominus vult esse merita sui ipsius dona. *(Epist. pap. Coelest. cit. et Concil. Trid.)*

« Hominibus iustis praecepta Dei sunt possibilia, nec illis deest gratia qua possibilia fiant. *(Concil. Trid.)* Est in potestate hominis vias suas malas facere. *(Ibid.)* Nemo etiam per gratiam baptismi renovatus, idoneus est ad superandas diaboli insidias, et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam boni operis acceperit. *(Epist. pap. Coelest. cit.)* Necesse est enim ut quo auxiliante vincimus, eo iterum nos adiuvante vincamus. *(Ibid.)* Orandum, ut ad finem bonum pervenire, et in bono opere perdurare possimus. *(Concil. Arus. cit.)* Gratia non est ad solam remissionem peccatorum, sed etiam ad adiutorium, ut non committantur. » *(Can. Concil. Milevit. cit.)*

È questa la sostanza della dottrina, che circa la grazia insegna la cattolica Chiesa; dottrina in vari tempi fieramente attaccata dagli eretici, come i Pelagiani e Semipelagiani, e dipoi i novatori degli ultimi tempi, Lutero, Calvino, ecc., e tra' più recenti, Giansenio, Baio e loro seguaci, dei quali vennero condannate numerose proposizioni.

Il primo tra gli Scolastici che trattò compiutamente questo ca-

pitale argomento (e nessuno lo superò) fu l'Ales; nè oggi si potrebbe fare a meno di non consultarlo, chi voglia ragionarne e scriverne profondamente. Fra' recenti poi vogliono essere conosciuti, tra gli altri, specialmente il Ripalda, *De ente supernat.* lib. I; il Kilber, parimente, *De ente supernat;* il Montagne, *Tract. de gratia;* lo Schrader, *De ordine triplici;* lo Schaelzer, *Natur und Gnade;* lo Scheeben, parimente, *Natur und Gnade*, e la sua *Dogmatique*, tomo III, il Glossnne, *Dottrina di San Tommaso su la grazia;* il Rouillot, *Transformation surnaturelle de l'homme avant et après la mort.* Noi, a profitto e guida dello studioso, diamo la seguente importantissima analisi che ne fece il nostro D'Acquisto.

Già vedemmo che cosa sia l'uomo e in che consista la sua essenza, e il doppio ordine a cui appartiene, naturale e soprannaturale, a cui Dio per sua bontà amò di elevarlo. Dio creando l'uomo, già con ciò gli largiva la sua grazia; imperocchè l'uomo non aveva alcun dritto di venire all'esistenza: se l'ebbe, fu dono al tutto gratuito di Dio. E grazia di Dio è il conservarlo nell'esistenza ricevuta. Grazie l'una e l'altra naturali, senza le quali l'uomo non sarebbe. Ma Dio inoltre creò l'uomo per sè, cioè per un fine soprannaturale; e l'uomo sente dentro di sè questo fine altissimo a cui è destinato, perchè impressogli nella stessa creazione. Qui entra pertanto la grazia soprannaturale.

L'uomo è destinato ad un fine soprannaturale; ma « questo fine, benchè impresso all'uomo nella creazione (entra qui a dire il nostro d'Acquisto), esso nella assecuzione e nel possesso è fuori e sopra la natura. Lo stampo, per così dire, del fine e la tendenza naturale allo stesso fine, si contengono nell'ordine naturale; ma la tendenza non importa possesso, perciò non assecuzione di fine; il possesso dunque del fine appartiene all'ordine soprannaturale. Or, affinchè l'uomo, costituito nell'ordine naturale, potesse conseguire il fine soprannaturale, bisognava che le potenze naturali fossero elevate e coadiuvate da mezzi ed aiuti soprannaturali, i quali proporzionano ed aiutano l'uomo naturale all'asseguimento del fine soprannaturale. Questo mezzo e questo aiuto è la grazia soprannaturale.

« Questa grazia è un fatto reale, come reale è il fine impresso nella natura e la naturale tendenza di essa allo stesso fine: ed è un fatto il fine, come è un fatto l'esistenza dell'uomo, la quale origina da un altro fatto, che è l'azione di Dio; azione che costituisce la prima grazia, cioè la naturale, la quale ha per suo effetto diretto ed immediato la produzione e la conservazione dell'essere dell'uomo e dei suoi poteri, in virtù de' quali può operare; ed il prodotto di t

operazioni è il conoscere sè ed in sè Dio operante, la cui operazione è manifesta alla ragione dell'uomo; poichè essa diviene assoluta autorità per la sua intelligenza, e legge suprema per la sua libertà.

« Ma essendo il possesso del fine dell'uomo, segnato nel suo essere dalla grazia naturale, sopra la natura di lui, Dio che voleva il conseguimento del fine, gli diede quei mezzi e quegli aiuti, con i quali dovea cooperare a conseguire il fine: quindi la grazia soprannaturale, la rettitudine, la giustizia, la rivelazione delle fonti, onde emanavano questi aiuti. Per l'esercizio de'poteri naturali poteva conoscere l'uomo i fenomeni, le cagioni dei fenomeni, la esistenza delle cagioni; ma non poteva conoscere le intime essenze delle stesse cagioni; poteva l'uomo operare in modo da conseguire il fine naturale, cioè la conservazione, il perfezionamento naturale; non poteva però conseguire il fine soprannaturale; a ciò era necessario un lume vivo e reale congruente al fine. Questo lume era la grazia soprannaturale largita ad Adamo, ed era la grazia dello stesso Creatore per condurlo al fine, per cui lo avea creato, che era l'intento contenuto nella grazia naturale. Questa grazia soprannaturale era sufficiente da sè; restava che Adamo, mediante l'esercizio delle potenze naturali, cooperasse con gli aiuti soprannaturali, onde potesse conseguire il fine impresso nella sua natura. Ma egli cadde e restò privo degli aiuti soprannaturali, rimanendo la sua natura con le sole potenze naturali inferme, e si pose in contradizione col suo fine, il quale, sebbene rimase segnato in essa sua natura, tuttavia gli era impossibile il conseguirlo.

« Questa grazia concessa ad Adamo era grazia del Creatore, il quale voleva realizzare tutta la economia contenuta dall'atto creativo, cioè che l'uomo avesse avuto esistenza, nella quale aveva segnato il fine, che era il possesso ed il godimento dello stesso Dio: ma poichè il fine nella consecuzione era sopra la natura, perciò ebbe il mezzo soprannaturale, cioè la grazia, che elevando e corroborando le sue potenze, le facesse atte a cooperare all'ottenimento del fine. Tutto era connesso ed ordinato nella economia della grazia naturale, la quale avea formato nell'uomo tutte le disposizioni alle ulteriori grazie, sino al compimento del suo predeterminato disegno.

« La grazia soprannaturale è una azione, che emana dal seno di Dio e che si comunica all'anima: essa contiene in sè forza, lume e carità; perciò agisce sopra l'intelligenza, facendole conoscere la verità; agisce sopra la volontà, inclinandola al bene, e sopra tutto lo spirito, dilettandolo; e come la carità procede dalla vita infinita e dalla sapienza, e costituisce il gaudio immenso di Dio; così la in-

telligenza umana conoscendo il vero bene, oggetto della volontà, ne ritrae un piacere, che partecipa della carità; e come il lume contenuto nella grazia eleva e sublima l'intelligenza, e la forza corrobora la volontà, così la carità eleva e nobilita il piacere, che risulta naturalmente nello spirito, e che forma l'amore di sè.

« Nella grazia naturale, l'infinita forza dà l'esistenza alla sostanza dello spirito, la sapienza dà l'esistenza alla intelligenza, e la carità congiunge l'una all'altra, onde risulta lo spirito umano. Nella grazia soprannaturale, la forza infinita ravviva di nuova e superiore virtù la forza creata, la sapienza illumina di nuovo lume e superiore l'intelligenza, e la carità congiunge il ravvivamento della forza col lume della intelligenza, onde risulta il diletto nello stesso spirito. La grazia soprannaturale da sè sempre produce il suo effetto, perchè è un'azione di Dio, che muove e corrobora la forza, ossia la volontà, illustra la intelligenza, produce un soave diletto nell'anima.

« La grazia soprannaturale differisce dalla grazia naturale, perchè la grazia naturale ha per iscopo l'esistenza dell'uomo, cioè l'esistenza di un essere vivo, intelligente, che ama sè stesso col proprio essere, da cui naturalmente scaturisce l'amore di sè, e lo costituisce nell'ordine naturale. La grazia soprannaturale perfeziona tutto l'uomo, penetrando la intelligenza di un lume reale indefettibile, avvivando la volontà di una forza insuperabile, e santificando e dirigendo l'amore di sè all'amore del Creatore, il quale è il fine ultimo dell'uomo. L'opera della natura è imperfetta, perchè imperfetta è la cognizione dell'intelletto, imperfetta la operazione della volontà, imperfetto l'amore di sè: è imperfetta la cognizione dell'intelletto, perchè imperfetta è la intelligenza; ed è imperfetta, perchè è fenomenica; imperfetta è la volontà, perchè condizionale, imperfetto è l'amore di sè, perchè egoistico: ma il lume della grazia è reale, la sua forza è onnipossente, l'amore è divino, e perciò l'uomo, ricevendo in sè la grazia soprannaturale, riceve un nuovo modo di esistere tutto divino e superiore alla natura, ma in rispondenza alla natura ed al suo fine.

« La grazia naturale produce un effetto distinto e diverso da sè. Lo spirito umano non è che attività contingente; la intelligenza è virtù d'intendere, ma fenomenale; il nesso che l'unisce è naturale: l'attività l'ha dalla forza infinita, l'intelligenza dalla sapienza, il nesso dalla carità. La grazia soprannaturale produce un effetto tutto divino, ma rispondente all'effetto della grazia naturale e all'intento finale di essa, poichè comunica alla forza della volontà una forza divina, alla virtù dell'intelligenza un lume divino, ed all'amore

aturale un amore divino: dalla infinita vita deriva la forza della razia, dalla infinita sapienza il lume, e dalla infinita carità l'amore. alle tre divine Persone promana la grazia naturale, che costituisce uomo nello stato di natura; e dalle tre divine Persone procede grazia soprannaturale, che lo eleva sopra la natura. Il fine della azia naturale si termina alla natura; il fine della grazia sopranturale è superiore alla natura e si termina nel possesso e nel dimento di Dio. Ma la grazia naturale si connette nel suo finale tento coll'intento della grazia soprannaturale; poichè l'intento lla grazia naturale è l'esistenza della natura, nella quale Dio presse il fine; e l'intento della grazia soprannaturale è di aiutare elevare le potenze della stessa natura per il conseguimento del e segnato nella stessa natura.

« Il fine ultimo dell'uomo è il possesso ed il godimento di Dio. esto possesso e questo godimento è dell'uomo; e perchè è delomo, bisogna che l'uomo coll'esercizio delle sue potenze cooperi la grazia, la quale lo proporziona al fine, che è sopra la natura, oè al possesso e godimento di Dio. Senza la grazia le potenze sterebbero nell'ordine naturale, nè avrebbero proporzione al fine, senza la libera cooperazione dell'uomo il godimento di Dio non sabbe proprio possesso dell'uomo. La grazia soprannaturale sempre oduce il suo effetto, cioè illustra l'intelligenza, muove la volontà, l ispira amore puro, onde potere operare il bene. Questa grazia attuale; la quale non è che una nuova azione gratuita di Dio pra l'anima, alla quale per le doti comunicate alla sua natura ede una disposizione a riceverla, cioè diede una viva intelligenza, di cui legge è di ripiegarsi sopra sè stessa e sopra tutti gli elementi mponenti la natura umana, per cui conosce a traverso gli stessi ementi la causa suprema, che di continuo li produce, e ne ha il ntimento; e impresse in essa il destino al fine ultimo, che è lo stesso io, a cui per natura tende: la quale tendenza è un fatto sussistente lla stessa natura; tendenza che esprime la sua destinazione, alla ale però non può arrivare che con l'aiuto soprannaturale, essendo conseguimento del fine sopra la natura dell'uomo.

« Questa grazia ebbe l'uomo tostochè fu creato, la quale bastava operare bene, se egli avesse fatto quell'uso delle sue facoltà, per i gli erano state concesse.

« La grazia soprannaturale si distingue primamente in *attuale* *abituale:* l'attuale consiste in un lume vivo ed attivo, il quale enera nell'anima un purissimo e soavissimo diletto, che non oria dall'uomo, ma gli viene soprannaturalmente da Dio.

« La grazia attuale si divide primamente in grazia preveniente ed operante; e in cooperante, adiuvante, e susseguente. La prima muove l'uomo e lo inclina al bene; la seconda lo fortifica a prestare il libero consenso alla mozione di quella; la terza rafferma l'uomo nel santo proposito, e lo aiuta a portarlo a fine. Si divide dippiù in grazia sufficiente ed efficace: quella dà il potere di operare; questa dà il potere e l'operare; la prima fu data ad Adamo innocente; la seconda all'uomo prevaricato. La grazia soprannaturale sempre produce il suo effetto nell'uomo; ma per conoscere il lavoro ed il magistero della grazia, bisogna conoscere l'economia delle potenze dell'uomo ed il loro naturale esercizio.

« La natura dell'uomo si compendia tutta quanta e si manifesta vitalmente nell'*io* umano. Quando diciamo l'*io*, intendiamo esprimere l'essenza viva di tutto l'uomo. Questo *io* è l'atto primitivo, vivente e sostanziale, in cui e per cui l'uomo conosce ed afferma sentitamente ed inevitabilmente il proprio essere ed esistere. Questo *io* nella sua personalità è unico ed indiviso; non è però unico l'elemento che lo costituisce. Risultando da uno spirito ragionevole, da un corpo organizzato, e da un terzo elemento, che è l'assoluto, senza la di cui azione i due elementi non sarebbero, e che per continuare ad esistere han bisogno della stessa azione, che li estrasse dal nulla; questo elemento è inseparabile e presentissimo nelle viscere dei due elementi, cioè dello spirito e del corpo. La potenza naturale e prossima, da cui l'*io* è generato, è lo spirito, il quale riunisce, concentra e riflette nella metafisica semplicità della sua intelligenza il complesso ed il congegno degli elementi costitutivi della natura umana, e con la efficacia della sua vita tutti gl'informa e li avviva, mentre che da essi è informato ed empirizzato; e coll'atto suo fecondo e comprensivo dà l'ultimo finimento all'*io* umano, il quale essendo generato, diviene oggetto della potenza, dalla quale è stato generato: infatti l'*io* si afferma con sè stesso.

« Egli contiene in sè tutti gli attributi e le leggi di tutti gli elementi, che col loro cooperare danno nascita allo stesso *io* umano. Contiene l'azione dell'essere assoluto, la potenza intelligente, l'attività spirituale, e la forza corporea, stretti da un legame sostanziale, posto dalla stessa azione creatrice e conservatrice, per cui risulta l'unica personalità umana; perciò come nasce essenzialmente sensitivo ed intellettivo, così nasce libero e morale. La sensitività trae origine dalla forza corporea; l'intelligenza dalla potenza d'intendere; la libertà dall'attività spirituale, e la moralità dall'elemento assoluto, presentissimo sempre ed intimissimo in tutto l'esser dell'*io* umano.

« La libertà non è che la esplicazione sostanziale dell'attività, quale per sua essenza importa una viva tendenza a svolgersi ed perennemente agire, senza che nella sua semplicissima radice bia peculiare direzione, sebbene sia la ragione prima ed il fondo stanziale di tutte le azioni. Essa nel fatto si distingue in libertà mentare e libertà di elezione, o di arbitrio, quantunque e l'una l'altra nella sostanza siano la stessa cosa. La differenza è riposta ciò, che la libertà elementare è la radice essenziale dell'attività, quale è ragione di sempre agire senza che fosse nel suo pro- npere determinata a verun atto individuale, sia per propria na- a, sia per impulso di alcuna causa a sè esteriore. Ma ciò costi- sce la base della libertà, non però la sua specificità: quel che la atterizza e la costituisce in essere di libertà è la intelligenza; le la libertà elementare consiste nella radicalità dell'attività netrata intimamente dalla intelligenza, colla quale è consostan- ta, e per cui si sa, si conosce e si sente principio primo e ragione damentale di agire per proprio impulso, immune da qualunque principio interno od esterno. Così considerata, è l'elemento, cui prorompe la viva attuosità, che concorre cogli altri elementi generazione e vitalizzazione dell'*io* umano, espressione completa esplicita della natura dell'uomo: e poichè ella è intelligente ed mamente si penetra, perciò si conosce necessariamente ed essen- mente principio indipendente, che dispone della propria attività; quindi esente da qualunque necessità nel suo agire, ed essenzial- nte libera. Questa libertà germina il sentimento generale della rtà umana, che sente in sè ogni uomo.

« Questa libertà elementare nel suo essere e nel suo nativo re non dipende dall'*io* umano; poichè essendo essa un potere nzialmente vivo, che ha la vita per sè stesso, e che con essa corre unitamente agli altri elementi a generare l'*io* umano, il le perciò stesso nasce essenzialmente libero; segue da ciò che umano non può disporre di questa libertà, come non può di- rre della legge intima alla stessa libertà, per la quale di quel do che come tende alla sua propria conservazione, medesima- nte tende al proprio perfezionamento; giacchè un'attività posi- che agisce, non può avere per oggetto il nulla, ma un essere le e positivo, che possa svilupparla e perfezionarla; quindi la denza al bene in genere: e poichè essa si penetra, si conosce ciò tal quale essa è in sostanza ed in fatto.

« Generato l'*io* umano, egli con sè stesso conosce sè stesso, e co- endo sè stesso, conosce in sè stesso tutte le modificazioni che re, e gli oggetti che lo modificano. È questo un fatto irrepugna-

bile. Egli dunque prende tante forme diverse e particolari, quanti sono gli oggetti diversi, che si mettono con esso in rapporto e lo modificano, in ognuna delle quali si trova lo stesso indiviso *io* sussistente, manifestantesi in ciascuna di esse. Or come questo identico indiviso *io* forma nella sua intelligenza tante rappresentazioni, che sono altrettante idee, così la libera attività sua si sviluppa e si produce in diversi atti, in ognuno de'quali si trova la stessa indivisa libertà; e come individuali sono le idee relative agli oggetti che li rappresentano, le quali divengono norma della libera attività; così sono individuali gli atti della stessa libertà. Nell'*io* umano adunque in rapporto agli oggetti individuali, che individualmente lo sviluppano, la libertà elementare, che individualmente si svolge, prende una nuova forma ed una nuova funzione, ed in questa forma e funzione si ripone il libero arbitrio. Il libero arbitrio adunque è libero, perchè la sua forza la trae dalla libertà elementare; ed è arbitrio, perchè la sua funzione è provocata e determinata da oggetti individuali, ne'quali si dà scelta e preferenza. Il libero arbitrio pertanto differisce dalla libertà elementare; poichè la libertà elementare con la originalità della sua forza concorre con gli altri elementi alla generazione dell'atto tipico, vivente ed universale, che è l'*io* umano; nell'arbitrio la libertà elementare riceve ciò che prima formalmente non aveva. Il libero arbitrio spunta quando l'*io* umano già costituito persona per la riflessione necessaria, si ripiega e ritorna in sè stesso, ed è conosciuto dalla potenza che gli ha dato nascita, si mette in possesso di tutto sè stesso, e possedendosi tutto necessariamente, si mette in possesso anche della libertà elementare, e dice riflessivamente: Io sono libero. Ed anche per questo possesso essa si tramuta in libero arbitrio; onde quanto più la riflessione cresce d'intensità e di lume, tanto più l'*io* umano conosce e sente il possesso della propria indipendenza, e tanto più cresce il sentimento della propria libertà. Da ciò deriva che la libertà elementare spesso viene sottoposta alla funzione dell'arbitrio, il quale interviene in tutti gli atti personali ed umani, ed anche dispone alle volte degli stessi atti necessari in pregiudizio della natura e della stessa libertà.

« La legge intrinseca alla libertà elementare è quella di dirigersi a dirittura e costantemente alla perfezione dell'*io* umano, che con la sua azione ha cooperato a dargli nascimento, e nella perfezione dell'*io* al perfezionamento di sè stessa: l'arbitrio però può deviare, e spesso devia da questa legge per la condizione della individualità, che lo fa sussistere in essere di arbitrio. La libertà elementare essendo pura nella sua natura, è pura del pari nel suo

sercizio: il libero arbitrio non è puro, essendo informato della modi-
cazione individuale dell'oggetto a sè estrinseco, che lo fa prorompere
atto personale, ed essendo personale, può essere storto nella sua
nzione. Esso è la forma personale e riflessa della libertà elementare
ll'istante in cui gli atti suoi appaiono nella coscienza, i quali
n possono in essa apparire, se non quando la intelligenza con la
rtù sua regressiva si ripiega sopra gli atti stessi, e se ne dà conto:
nza l'atto del ripiego della intelligenza l'uomo nulla potrebbe
pere, e quantunque la intelligenza concorra originalmente colla
ertà elementare alla formazione dell'atto, formato che è l'atto,
l quale essa trovasi inviscerata, vi si ripiega, vi ritorna sopra, lo
ede, e se ne dà conto, ed allora se ne ha coscienza.

« Segue da ciò, che gli atti individuali umani, sopra i quali l'uomo
ercita il suo arbitrio, sono di doppia pertinenza della umana
rsona; tanto perchè originalmente li produce, quanto ancora, per-
iè, prodottili, li riprende, li riconosce, e col riprenderli e ricono-
erli da sè prodotti, sè li ricongiunge, e se ne mette in possesso.
li atti umani adunque hanno questa proprietà; e siccome in ogni
to individuale si trova l'*io* individuo, e quivi opera individual-
ente, può egli perciò stesso per l'arbitrio concentrarsi in un atto più
sto che in un altro, può eleggere uno a preferenza dell'altro, e
iò restare indifferente per l'uno e per l'altro. La libertà elemen-
re funziona sempre anche nello stato di sonno; il libero arbitrio
egli atti individuali riflessi.

« Gli elementi, dai quali risulta l'*io* umano, sono l'azione del-
essere assoluto, la virtù della intelligenza, l'attività libera e la
rza corporea: questi elementi sono congiunti dall'azione creatrice
una necessaria proporzione ed armonia, dalla quale origina
unità dello stesso *io* umano. Qualunque sproporzione e disordine,
ie accade ne' rapporti di questi elementi, turba e fa variare lo
ato dell'*io* umano. Or lo stato di armonia, ed in conseguenza l'*io*
mano, è affidato a sè stesso, cioè alla intelligenza ed al libero ar-
itrio personale: egli può quindi e deve conoscere l'armonia di
iesti rapporti, e col suo arbitrio li deve conservare, e perfezio-
re, secondo la esigenza della sua natura, e giusta l'intento del
eatore.

« Intanto può accadere, e spesso accade, che l'*io* umano, il quale
manifesta in un atto individuale, in cui è prevalenza di un ele-
nto sopra gli altri, come per esempio dell'elemento corporeo;
ò accadere, dico, che per la eccedenza del rapporto di questo
mento sopra gli altri, si concentri sopra l'elemento prevalente,

il quale a mano a mano che cresce di interesse, gli altri si offuscano: allora si turba l'ordine de' rapporti, si sconcerta l'armonia, e l'*io* che è il risultato necessario di questa armonia, si deteriora nell'atto, e per l'atto disordinato: questo turbamento è conosciuto dall'intelligenza, e voluto dall'arbitrio, il quale in quest'atto soggioga la libertà elementare, e l'uomo si pone in contraddizione con sè stesso, perchè l'atto procede dall'arbitrio dell'*io* personale, per il quale si turba e si disordina l'*io* tipico e naturale. Ciò succede in tutte le passioni disordinate. Altra è dunque la libertà elementare, ed altro l'arbitrio: la libertà elementare non origina dal sentimento personale; ma l'impulsione, con la quale concorre alla generazione dell'*io,* la porta alla conservazione e perfezione della natura dello stesso *io:* essa non varia come l'arbitrio, che può determinarsi in bene o in male della stessa natura.

« L'intelligenza umana è costituita nella sua essenza; non è però completa nella sua ultima finalità: ciò che le manca è il suo oggetto ultimo, cioè la verità assoluta. La volontà è pure essa costituita nella sua essenza; non è però completa nella sua finalità: ciò che le manca è l'oggetto suo ultimo, cioè il bene sommo, il quale è verità per la intelligenza, e bene per la volontà; nè l'una nè l'altra posseggono il loro ultimo fine, ed il segno è la tendenza continua alla verità ed al bene. La tendenza indica di non ancora possederli; giacchè il possesso genera quiete nella intelligenza e riposo nella volontà. Non si posseggono, perchè il fine ultimo della natura umana è sopra la stessa natura, quantunque in essa impresso dalla grazia naturale. La forza corporea è anch'essa costituita nella propria natura: ciò che le manca è lo sviluppo normale della stessa forza in tutti i movimenti regolari ed armonici, di cui è capace lo sviluppo della stessa forza; il quale sviluppo è condizione dello svolgimento della intelligenza, e questo della volontà. Intanto il libero arbitrio, a cui è affidato il governo della natura dell'uomo, deve per impulso della stessa natura determinarsi in conformità alla esigenza de' poteri, come i poteri devono cooperare allo asseguimento del fine prestabilito nella stessa natura. Ma nè l'intelligenza, nè il libero arbitrio sono capaci per la loro rispettiva funzione di ottenere il fine ultimo; tanto perchè sono infermi, quanto perchè essendo potenze naturali, non hanno proporzione col fine soprannaturale: bisogna dunque un mezzo soprannaturale, che tolga la imperfezione e la debolezza, ed elevi la loro funzione, onde potere conseguire il fine soprannaturale: questo mezzo non è che la grazia soprannaturale.

« Conosciuta la economia e le funzioni de' poteri umani, resta a edere come la grazia operi sopra di essi nella produzione degli tti meritori di vita eterna.

« L'atto soprannaturale e meritorio non è opera del solo libero rbitrio o della sola grazia, esso è generato dal connubio dell'uno dell'altra. Abbiamo detto che la grazia soprannaturale contiene me, forza e diletto, e risponde all'opificio della grazia naturale ne produce intelligenza e forza, e dalla sostanziale connessione di uesti due poteri origina naturale e necessario l'amore di sè. Ora, a uesto modo di esistere naturale, la grazia soprannaturale comunica altro modo di esistere soprannaturale; poichè la grazia illustra un nuovo lume la intelligenza, corrobora di una nuova forza il bero arbitrio, e santifica con un nuovo diletto l'amore di sè, e lo trauta in amore di Dio. La cognizione, della quale è dotato l'uomo, è oppia; fenomenale, cioè, ed intellettuale: con la prima l'intelligenza rcepisce il fenomeno e l'apparenza; con la seconda conosce solaente l'esistenza delle cose, non conosce però, anzi le è impossiile conoscere l'intima essenza delle stesse, e perciò non può coscere la vera perfezione, la quale sta riposta nell'essenza. Le eterminazioni dell'arbitrio seguono la natura ed il carattere delintelligenza. Potrebbero dunque alcune azioni essere buone naralmente, non però perfette; anzi queste stesse azioni e per la atura de' poteri, e per la stortura delle funzioni, spesso sono malge e cattive. Affinchè dunque l'uomo possa fare azioni non solaente buone, ma ancora perfette e meritorie di vita eterna, abbiogna la grazia soprannaturale, la quale contiene lume, vita e diletto: lume, cioè cognizione reale, la quale penetra l'essenza intima delle ose, perchè è una emanazione della divina intelligenza: è vita, che vviva e fortifica l'attività umana, perchè è una comunicazione della finita forza: è diletto, che inebria l'anima di un puro e celeste iacere, perchè è raggio amoroso della infinita carità. La grazia unque, perchè è cognizione reale, penetra ed eleva la intelligenza mana e le fa conoscere l'intimità dell'essenza delle cose, che senza i essa le era impossibile di conoscere; perchè è vita, comunica alla ttività umana una forza che non si contiene in essa e la fa trionre di tutti gli ostacoli; perchè è diletto, irrora l'anima di una leste e soave dilettazione, che vince e dissipa i piaceri terreni.

« L'intento contenuto nella grazia naturale, dando esistenza alomo, fu di destinarlo al godimento di Dio, che come era suo pri principio, doveva essere ultimo suo fine: questo fine è sopra la tura dell'uomo: soprannaturale dunque doveva essere anch'esso

il mezzo, cioè la grazia. Qual'è però l'economia della operazione della grazia come mezzo al fine?

« Dio primamente agisce e produce l'essere dell'uomo, il quale è il termine della stessa azione; per cui tanto dura l'essere, quanto dura l'azione creatrice. L'azione creatrice adunque è inseparabile dalla esistenza dell'uomo; e se è inseparabile, perciò stesso è connessa, intima e presente nelle viscere dell'essere umano. L'essere umano è attività intelligente, perciò conosce ed agisce: agendo, agisce con tutto l'essere, ed agendo con tutto l'essere, agisce con tutti gli elementi costitutivi dello stesso essere; e poichè un elemento dell'essere, anzi il precipuo, è l'azione dell'assoluto, agendo l'essere, a cui è inviscerato l'elemento assoluto, esso tocca con la sua azione Dio, toccando sè stesso; perchè Dio è intimo ed inseparabile da esso. L'elemento però che proporziona l'azione dell'essere umano a Dio, non è la sostanza dell'uomo, perchè diversissima ed infinitamente distante da lui, ma è l'atto dello stesso Dio, che è intimamente connesso all'essere dell'uomo. Dio dunque, per l'azione dell'essere dell'uomo che tocca Dio, ritocca, per così dire, colla propria sua azione, concepita e conosciuta dall'essere dell'uomo, sè stesso: fin qui abbiamo l'azione diretta di Dio, l'azione diretta dell'essere dell'uomo ed il fine della grazia naturale; il che costituisce lo stato naturale.

« È un fatto che Dio colla sua azione dà l'esistenza all'essere dell'uomo, che prima non era; ed è un altro fatto, che l'essere umano, che attualmente è, agisce perchè potenza attiva; ed essendo positiva la sua azione, ripiegandosi sopra il proprio essere, lo affetta e lo modifica; ed affettando e modificando l'essere, affetta e modifica gli elementi componenti lo stesso essere; e poichè l'essere è il risultato della riunione degli elementi, gli elementi riuniti agendo affettano e modificano gli stessi elementi; onde come l'intelligenza e l'attività affettano e modificano sè stesse, per esse l'elemento assoluto affetta, se possiam così dire, e si compiace di sè stesso; o, ciò che vale il medesimo, Dio è principio e fine dell'opera sua, la quale resta media tra il principio ed il fine. Egli è l'Alfa e l'Omega anche nello stato naturale: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* (*Prov.* XVI, 4.) Sono questi fatti reali e delicati, che si passano dentro l'uomo.

« L'uomo nel suo esistere ha due momenti, quello cioè in cui esiste individuo, e quello in cui diviene persona. Il primo momento è quello in cui si congiungono gli elementi con unità di legame, e risulta l'atto radicale e sostanziale, cioè l'*io* umano; il secondo

o è quello in cui l'atto radicale, ossia la forza intelligente
ndividuo, si ripiega sopra sè stesso, si prende, si possiede e
di suo diritto, e persona umana. Egli dunque esce da sè per
sopra di sè, e l'effetto di questa reazione è la presa ed il
di sè. Ma essendo l'atto creativo inviscerato e presentissimo
ssenza de' due elementi, che si riuniscono in una essenza
così si ripiega l'atto che trovasi nell'una e nell'altra, e di-
terzo elemento della natura umana. Quindi l'atto di uscita
ntiene la essenzialità delle due sostanze, contiene l'azione,
elemento assoluto; e come il ripiego e la presa di sè pro-
conoscenza di sè medesimamente produce l'appercezione
oluto in sè. Questo atto di appercezione avendo per oggetto
o, acquista il carattere indefinito, ed una eccellenza relativa
tto che lo sviluppa; e come l'appercezione è continua e
, perchè l'oggetto di continuo e perennemente gli è presente,
ontinuo e perenne è l'atto; nel quale atto è riposta la ragione
L'azione dell'assoluto, che sviluppa l'atto, diviene autorità
per la ragione, ed essendo l'attività consostanziata colla
nza, la stessa azione diviene per la libera volontà suprema
orale. L'atto che si determina e prorompe dalle potenze
, cioè dall'intelligenza e dalla attività, non si termina che
ine naturale, sia nell'uomo, sia nel mondo, perciò l'atto non è
rale, ed ha in conseguenza un fine ed una sanzione naturale.
legge essenziale e specifica della umana intelligenza, il ri-
sopra sè stessa; ed essendo la intelligenza consostanziata
tività, come si ripiega l'intelligenza, così si ripiega con essa
à, la quale per il fatto del ripiego si accentra in sè, come si
la intelligenza, e si prende e si mette in possesso di sè,
prende e si mette in possesso di sè la intelligenza, e perciò
io umano. Ma l'intelligenza ha inviscerato l'elemento as-
come lo ha l'attività, ed appercependolo lo ha soggettivato
per sè nell'attività; onde ripiegandosi la intelligenza at-
i si ripiega l'assoluto soggettivato ed intuito dalla stessa
intelligente; e come l'attività intelligente per il ripiego ri-
stessa, l'assoluto pure ritocca sè stesso che è intimo e
come creante nelle viscere della stessa attività intelligente.
termini, Dio si conosce nella sua creatura, e la creatura
ce in Dio: da ciò risulta nell'uomo il sentimento puro ed
lella prima causa, il quale suppone di necessità la connes-
l conoscente e dell'oggetto conosciuto; talchè mancando o
l'altro, il sentimento non può esistere.

« Questo ritorno di sè, intuito e soggettivato dalla attività intelligente in sè per il ripiego della stessa attività intelligente in sè stessa, è la capacità per cui Dio reagisce sopra l'attività intelligente di un nuovo modo diverso dal naturale e superiore alla natura. Questa reazione di Dio, superiore alla natura, che ha per disposizione prossima il ritocco di sè stesso per mezzo dell'attività intelligente umana, e per disposizione remota l'intento della grazia naturale, che segnò il fine nella natura umana; questa reazione illustra di un vivo lume l'intelligenza, e corrobora con una nuova forza l'attività, per cui è atta a conoscere ciò che non poteva conoscere con la sola intelligenza naturale, ed è atta ad operare ciò che non poteva con la naturale attività. Questa nuova azione gratuita di Dio sopra l'anima, è quella che dicesi *grazia sufficiente*. È grazia, perchè non dovuta alla natura umana e sopra la stessa natura, che dà un nuovo carattere ed un nuovo modo di sussistere alla medesima natura: è sufficiente, perchè basta da sè a produrre il suo effetto, che è quello di elevare la natura umana, mentre le si comunica, e a farle conoscere il vero bene per operarlo; ciò che non potrebbe con le potenze naturali. Poichè essendo essa lume vivo e reale, penetra la intimità dello spirito, gli comunica una cognizione reale, per la quale gli fa conoscere la vera essenza delle cose e la verità come è in sè stessa; muove soavemente l'attività e la dispone ad operare con perfezione, e di un modo che è superiore all'operare naturale; ed essendo essa lume reale e vivo comunicato all'uomo, gli fa conoscere essere la sua natura ed i suoi poteri insufficienti ad operare sempre il bene e fare azioni meritorie di vita eterna, per cui si desta nell'anima un sentimento che esprime la propria debolezza ed il bisogno che ha di aiuti superiori, ed il desiderio di averli. Sono dunque effetti della grazia sufficiente lo elevare ed introdurre l'uomo in un ordine di realità e di verità superiori alla natura umana, e il renderla atta ad operare soprannaturalmente. Essa dà il *potere*, non il *volere*, perchè l'attività intelligente concentrata nel sentimento della propria debolezza, non si dirige all'oggetto, su cui deve operare, per gli ostacoli che ad essa si parano, e manca per ciò il volere.

« La grazia comunicandosi all'anima dell'uomo, nel suo operare ha la propria economia relativamente agli elementi de' quali consta l'uomo. La grazia non è che l'azione divina, la quale procede da Dio uno e trino: essa, giusta il suo intento, produce effetti diversi: quando essa è creatrice, produce forza, intelligenza e nesso tra la intelligenza e la forza, e nasce la creatura: ed allora si dice grazia

aturale. Quando poi eleva la creatura ad uno stato sopra la natura er il conseguimento del fine soprannaturale (la quale elevazione la creazione di un nuovo stato), allora essa muove, illumina, ditta, perchè è azione di Dio onnipossente, sapiente, e buono; e erciò eleva e corrobora la forza dello spirito, collustra la sua inlligenza, e diletta la sua volontà.

« Questa grazia soprannaturale può considerarsi in atto primo secondo. In atto primo essa produce sempre il suo effetto nella bertà elementare, che è la libertà pura ed essenziale, quantunque on sia personale; poichè produce in essa movimento, lume e ditto, che insinuandosi in essa, interessa il libero arbitrio; il quale sendo individuale e personale, come risente l'azione della grazia, mosso anche dall' impulso dell' oggetto esterno che lo informa e modifica, ed ingenera in esso il sentimento della voluttà sensile, che lo inclina e lo fa determinare per l'oggetto; il quale per ò stesso diviene un ostacolo alla mozione ed all' istinto della grazia, per cui non ha essa il suo effetto, quale lo ebbe nella libertà eleentare; perciò si dà una opposizione tra essa e il libero arbitrio; pposizione che rende imputabile il libero arbitrio.

« Questa grazia sufficiente si dà da Dio a tutti gli uomini, perchè li per la grazia naturale dando l'esistenza agli uomini, dispose destinò tutti al fine, per il conseguimento del quale è necessaria grazia; grazia che si comunica primamente all'*io* elementare, e netrando la sua sostanzialità, eleva ed avvalora gli elementi che costituiscono, e vi produce una illustrazione nella intelligenza, una soave ispirazione nell' attività, che travasandosi nell' *io* nano e personale, irrorano ed interessano le stesse potenze nei ro atti individuali. Ma siccome negli atti individuali, che sono terminati e provocati dagli oggetti sensibili, e spesso dalle pasoni da questi eccitate, la libertà elementare ispirata dalla grazia, e si muove sotto l'impulso di essa, viene soggiogata dal libero bitrio, che si determina per l'attrattiva della passione; perciò la azia non produce nell' uomo il suo effetto, e così il libero arbitrio mette in opposizione colla libertà elementare docile all'impulso lla grazia. Il risultato di questa opposizione è la imputabilità del ero arbitrio, che dovea esser conforme al movimento della libertà ementare. L'operazione della grazia può essere non avvertita, come cade ne' fanciulli, ed anche in alcuni adulti, che non si danno nto e non riveggono gli atti dell' arbitrio nella loro coscienza. e volte si avverte, e l'opposizione diviene più decisa, la quale duce il rimorso. La grazia di sua natura è feconda: che se non

produce il suo effetto sopra il libero arbitrio, lo produce sopra la libertà elementare, la quale alle volte interessa così l'intelligenza e le fa così conoscere l'impulso della stessa grazia, che eccita nell'arbitrio un certo movimento; ma non seguendone questo la direzione a fronte dell'arbitrio sollecitato dalla passione, resta un desiderio misto al sentimento della debolezza, in cui si concentra lo spirito, il quale non si determina in conseguenza dell'impulso della grazia, e manca perciò il *volere*.

« Abbiamo detto che l'elemento che proporziona l'uomo allo stato soprannaturale ed al mezzo di conseguire il fine ultimo, non sono le potenze naturali, le quali non hanno altra virtù che quella di far suo ciò che gratuitamente viene loro concesso. Così fanno suo l'essere avuto dalla grazia naturale della creazione, la quale trovasi permanentemente nella intimità dell'essere umano, nel quale dispose il fine, ed è la stessa grazia coll'intento della consecuzione del fine; e siccome il mezzo per cui l'uomo esiste è la grazia naturale, così la grazia naturale e l'intento della stessa grazia, che dispose il fine, è il motivo per cui Dio concede la grazia soprannaturale, perchè possa l'uomo conseguire il fine. Gratuita fu la grazia della creazione; gratuita la destinazione al fine; e gratuito il mezzo di conseguirlo, cioè la grazia soprannaturale.

« Ma la grazia sufficiente, se basta a muovere e fare entrare in esercizio gli elementi essenziali, che costituiscono la natura umana, non basta a far determinare le potenze rese personali ed il libero arbitrio, che versa sopra le individualità, le quali lo traggono verso il sensibile, e con le loro attrattive e seduzioni oscurano l'intelligenza ed intenebrano la ragione. Bisogna dunque una grazia che agisca sopra la persona e sopra gli atti personali della intelligenza e dell'arbitrio: questa grazia è la *efficace*.

« L'essenza dello spirito umano risulta dalla connessione sostanziale dell'attività con la intelligenza, ed essendo unificata e consostanziata l'una coll'altra, la intelligenza penetra e conosce la radicalità dell'attività, e l'attività avviva la intelligenza; onde l'attività avente il sentimento della propria indipendenza, costituisce la libertà elementare, in modo che la ragione ultima della direzione dell'attività, è la stessa attività; perciò nessuna cagione a sè esteriore può farla determinare. Ha però la sua legge intrinseca, ed è quella della propria conservazione e perfezione; legge che si rifonde in ultimo risultato nella radicalità dell'attività, che è ragione di agire, ed agendo, conservarsi e perfezionarsi. Quando poi questa libertà divi personale, cioè, quando viene modificata ed informata da oggett

, prende un'altra forma e diviene libero arbitrio, e gli atti
) avviluppati dalle modificazioni esteriori ed individuali ri-
i agli oggetti modificanti. Ora, la persona umana, che si
in atti individuali, provocati da oggetti individuali e spesso
ti sensibili, non conosce nell'atto dell'arbitrio la vera na-
a libertà elementare, ed in conseguenza la essenziale sua
enza e la legge intima alla stessa libertà elementare; per
o il libero arbitrio sedotto, si lascia trascinare dalla falsa
a di bene, quando nella sostanza è un vero male. Perchè
empre operar bene e secondo la sua legge, bisognerebbe
scesse l'essenza delle cose; ciò che non è possibile alla
mana; molto meno sarebbe possibile fare un'opera che sia
dine superiore alla natura e rispondente al fine ultimo.
a natura tende al fine, che la grazia naturale v'impresse; e
che l'ottenga; e poichè Dio architettò così l'economia della
mana, che il principio doveva essere il fine; così architettò
ia e la connessione de'mezzi, cioè le grazie. La grazia na-
connette con la soprannaturale sufficiente, e questa coll'effi-
preveniente con la concomitante, e questa colla susseguente.
tto della grazia naturale è il ripiego dell'attività intelli-
sè stessa, per cui si conosce e s'informa di sè, e per sè
conosce Dio. Dio conosciuto dall'attività intelligente, agisce
sopra la stessa attività intelligente, e le comunica un nuovo
esistere, e l'attività intelligente come reagisce sopra di sè
ata, medesimamente reagisce sopra Dio esistente in sè, e
osciuto agisce di un modo più luminoso, più vivo e più
pra la stessa attività intelligente, la quale opera sotto
di questo aiuto di una maniera soprannaturale e perfetta.
este azioni di Dio e le reazioni sono tutte gratuite, dipen-
lla sola sua bontà e carità.

prima reazione di Dio le dà il potere operare perfetto; la
reazione che è efficace, le dà il volere e l'atto perfetto; la
zione di Dio sopra l'uomo, cresce in forza, lume e diletto;
nto di forza, di lume e di diletto cresce per la duplicità
dell'uomo e della duplicità dell'azione di Dio. Quindi il
vissimo, fortissimo e piacevolissimo; perciò mentre penetra
ssere dell'uomo, gli fa conoscere tutta l'intima essenza
e, e come la libertà è un elemento dell'essere, la grazia
oscere non solo la radice, la capacità e la estensione della
ementare, ma anche il libero arbitrio; in modo che l'at-
lligente passa dall'atto individuale alla libertà elementare,

e così valuta ed apprezza l'atto individuale ridotto alla libertà elementare. Quindi l'atto che si sviluppa sotto l'azione di questo lume, è pienamente e perfettamente libero, perchè contiene in sè tutta la pienezza della libertà elementare, chiaramente conosciuta. Ma come l'atto non si svincola dalla potenza senza l'oggetto che la modifica, lo stesso lume fa conoscere l'intima essenza dell'oggetto modificante la potenza, e quindi la sua vera ed essenziale bontà; e come il bene è oggetto della volontà, essa in virtù della intrinseca sua legge, che si rifonde nella essenza della stessa libertà liberissimamente si determina per l'oggetto conosciuto infallibilmente buono; onde quanto più è efficace la grazia, tanto più cresce il libero esercizio dell'arbitrio, e la volontà si conosce sempre più libera, perchè cresce il sentimento della stessa libertà sotto l'influenza di una cognizione reale e penetrativa: quindi per questo riguardo non solo si concilia la libertà coll'efficacia della grazia, ma si conosce la necessità della grazia efficace per il più libero esercizio della volontà.

« La grazia efficace dà il *velle* ed il *perficere*, e questo indeclinabilmente ed infallibilmente, poichè essa contiene in sè l'intento della grazia creante, della grazia sufficiente e della esecuzione dell'opera buona e soprannaturale, meritoria del fine. La prima grazia dà per effetto l'uomo e la preordinazione al fine; la seconda illustra ed ispira l'uomo esistente e tendente al fine; la terza penetra la totalità dell'essere dell'uomo e nell'essere dell'uomo, Dio come primo principio ed ultimo fine: come primo principio producente l'essere e presentissimo all'essere, è suprema autorità per la ragione e legge suprema per la libertà, la quale ingenera una necessità morale di fare il bene, come ultimo fine, a cui deve riunirsi ed in lui perfettamente riposarsi come in suo vero centro. Tutto ciò fa conoscere chiaramente ed infallibilmente la grazia efficace, che mentre comunica una viva forza all'attività, diffonde in tutta l'economia dell'uomo un diletto purissimo e soavissimo, che tutta la inebria. Provando tutto ciò, dall'atto individuale della volontà si ritrae e si concentra nella intimità della libertà elementare, e prorompe in un atto deciso, pienissimo, di libertà.

« Nella grazia efficace adunque la mozione, l'illustrazione e la dilettazione, da essa prodotte nell'anima, e che da essa travasano nel libero arbitrio, sono tali che danno non solamente il sentimento e la cognizione intima, profonda e perfetta della libertà col rid[urre] l'arbitrio alla purezza e nativa essenza della libertà elemen[tare] nella quale l'anima conosce riflessivamente la radice essenziale [...]

pria suità e la vera e perfetta libertà, quantunque l'atto su
si versa fosse individuale e personale; ma ancora la intelligenza
etrata ed avvivata dal lume della grazia, conosce chiaramente
infallibilmente la vera bontà, o malizia dell'oggetto, su cui deve
dere la determinazione libera della volontà: quindi la volontà
erissimamente consente alla grazia per doppio motivo, cioè per
vivissimo e chiarissimo sentimento della propria libertà, e per la
iara ed infallibile conoscenza dell'oggetto dell'azione. E come la
azia muove, illumina e diletta, la libertà sotto l'impulso della
azia ha perciò tre mozioni, tre lumi e tre diletti, vale a dire, la
ozione, il lume ed il diletto ineffabile, che vengono dalla grazia;
mozione, il lume ed il diletto prodotti dall'oggetto; la mozione,
lume ed il diletto, che originano dallo sviluppo de' poteri del-
nima. I due posteriori motivi però hanno per cagione la grazia;
indi la libertà si svolge e si perfeziona per tutte queste tre ca-
ni. In questo stato l'esercizio della libertà umana è radicalmente
eno e perfetto, poichè non ha altro da desiderare in riguardo
l'atto che va a compiere: essa opera infallibilmente, insuperabil-
ente ed invincibilmente, per la energia ed efficacia della grazia, e
questa con piena libertà. Chiaro pertanto si scorge, che quanto
efficace è la grazia, tanto più perfetto è l'esercizio della libertà.
esta perfezione di esercizio della libertà però non estingue la
ice della libertà, perciò in essa esiste il potere di contraddire,
ntunque non venga all'atto.

Intanto l'atto libero prodotto dall'uomo sotto l'influenza della
zia efficace, quantunque contenga in sè tutta la essenza dell'uomo
ale (poichè la sostanza delle potenze e tutto l'essere dell'uomo
sono sue, ma del Creatore, che gli ha dato l'esistenza), pure
mo ha solamente il *sì* ed il *no*, dove si compendia l'esercizio
attività intelligente e libera; perciò la grazia efficace opera
uomo questo *sì* e questo *no*, cioè o nel fare un'opera buona o
astenersi da un'opera cattiva. Intanto questo *sì* o questo *no*, non
lta dalla sola grazia, nè dal solo libero arbitrio, ma dall'arbitrio
coopera colla grazia soprannaturale, per cui l'opera è perfetta
gna di vita eterna, che è il fine intento da Dio nella creazione
uomo.

Questo *sì* e questo *no*, provocato infallibilmente dalla grazia
ace, ha un'altra cagione della sua infallibile effettuazione. La
zia comunica alla intelligenza umana una cognizione vivissima e
, infallibilissima per sua essenza; la intelligenza umana che la
e in sè, la conosce; e siccome quella conoscenza è verità asso-

luta, la intelligenza assolutamente vi si riposa, ed in questo vede il lume. Comunica alla volontà una forza onnipossente, la ricevuta nella sua attività, le dà un'energia insuperabile di te verso il bene. Cognizione di lume reale e di bene vero, che ingen nell'anima un diletto puro, soave e sovrumano. Questa grazi si comunica da Dio all'anima, vivifica e sublima tutte le su tenze, rafforza il libero arbitrio, il quale nella sua individu la individualizza, e così previene ed eccita, accompagna ed ai conduce a perfezione l'atto, il cui complemento è operato grazia, come vi cooperano, lo accompagnano e lo recano a fi potenze dell'uomo.

« Eseguito l'atto perfetto sotto l'influenza della grazia eff cioè conformato perfettamente il libero arbitrio alla volontà di espressa nel dono della grazia, Dio comunica quella grazia dicesi *abituale*, la quale è un dono soprannaturale dello stess intrinsecamente inerente all'anima dell'uomo, per il quale di giusto, santo, a lui grato, figliuolo adottivo, ed erede del para Questa grazia, perchè inerente all'anima, ingenera in essa un a per il quale si rendono facili, pronti e dilettevoli le opere b Questa grazia si connette con la efficace.

« Due essenze e due nature dobbiamo distinguere nell'u cioè la essenza e natura fisica, che consiste nell'anima e nel c sostanzialmente uniti; e la essenza e natura morale: ma l'u l'altra sono unificate nella unità personale dell'uomo. La ess e natura fisica non è dell'uomo, poichè essendogli data da Dio, ne ha il supremo patronato; la essenza e natura morale è rip nell'elemento libero, che concorre all'essenza della costituzion gionevole dell'uomo; e considerata come potenza, appartiene a a Dio. La esistenza però ed il modo di esistere morale dello st uomo consiste nell'atto decisivo e sentito del *sì* e del *no* dell bera sua volontà, del quale l'uomo si rende padrone perch lui creato: per questo *sì* e per questo *no* l'atto del *sì* e de diviene di proprietà del medesimo uomo; e come l'atto in r è la potenza che agisce, la potenza col suo atto si mette in pos di sè stessa e di ciò che ha provocato e determinato l'att siccome l'atto è stato iniziato e coadiuvato dalla grazia, e getto è perfetto, perciò come l'atto è divenuto di proprietà potenza, così lo è divenuto l'oggetto dell'atto, cioè la sostanza grazia e l'autore della stessa grazia; e come l'atto ha fo nell'anima un abito virtuoso inerente all'anima stessa, per meritato aumento di grazia e titolo alla gloria, perciò Dio co

›va azione diffonde la sua carità sopra la stessa anima, la purifica
ogni macchia e in essa fa dimora: *Si quis sermonem meum*
rabit, Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et man-
nem apud eum faciemus. Nel *sermonem meum servabit* ab-
amo l'esecuzione dell'opera buona soprannaturale; nel *Pater meus*
liget eum abbiamo l'amore, la carità di Dio, che purificando
nima, la rende giusta e santa; abbiamo l'infinita vita, che col
o atto rientra nell'attività umana, la sapienza infinita che ri-
tra nella intelligenza, la infinita carità che rientra nella iden-
à del legame dell'attività colla intelligenza, dal quale legame
gina l'amore di sè. Poichè la intelligenza che sostanzialmente è
ata all'attività, conoscendo la stessa attività e sè nell'attività,
osce una realità, e perciò un vero bene, e quindi si ama. La
ità, che rientra in questo legame e per esso nell'amore di sè, lo
etra e gli comunica un nuovo e celeste amore, e lo tramuta in
ore di Dio; e come l'amore di sè è essenziale ed interessa tutta
nima, la carità che vi si diffonde, la purifica tutta, la netta e
santifica. Così l'unità dell'essere divino nella Trinità delle di-
e Persone per la sua azione rientra nella unità della persona
ana nella trinità delle sue potenze; così Dio è nell'uomo e l'uomo
Dio: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.*
uno e Trino colla sua azione produce l'unità dell'essere umano
i è presentissimo come causa, senza l'intervento dell'uomo; e lo
sso Dio come fine è presente allo stesso uomo col suo intervento.
esta diffusione dello Spirito Santo procedente dal Padre e dal
lio, de'quali è l'eterno vincolo; questo ingresso, questa residenza,
sto riposo di Dio nell'uomo, che chiamiamo grazia giustificante,
tificante, abituale, giustifica l'uomo, perchè lo purga da ogni
cchia; lo santifica, perchè lo consacra a sè; e come Dio è unito
uomo e come principio e come fine, lo rende suo figliuolo adot-
o ed erede del paradiso.

« La giustificazione adunque opera nell'anima l'abolizione del
cato, il quale è in assoluta opposizione con Dio; perciò è impos-
le coesistere Dio ed il peccato nell'anima: opera la riconcilia-
ne con Dio e l'adozione di figli, dà il diritto alla vita eterna e
ferisce valore e merito alle buone opere.

« Le cause poi della nostra giustificazione sono espresse dal-
ostolo San Paolo nella lettera ai Romani, nella quale egli scrive
amo giustificati senza nostro merito, ma gratuitamente per la
ia di lui (di Dio), per la redenzione che è in Gesù Cristo, il
e da Dio fu preordinato propiziatore in virtù del suo sangue

per mezzo della fede, affine di far conoscere la sua giustizia nella remissione de' passati delitti, sopportati fino a che facesse conoscere la sua giustizia in questo tempo, onde sia egli giusto, e faccia giusto chi ha fede in Gesù Cristo: *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem iustitiae suae propter remissionem praecedentium delictorum, in sustentatione Dei ad ostensionem iustitiae eius in hoc tempore, ut sit ipse iustus, et iustificans eum, qui est ex fide Jesu Christi.* (*Rom.* III, 24, 25.)

« Onde la causa efficiente della nostra giustificazione è la bontà e misericordia di Dio, per la quale gratuitamente giustifica l'uomo. La causa meritoria è la redenzione del divino mediatore Gesù Cristo, che pagò il prezzo del nostro riscatto, e che fu predestinato da Dio propiziatore in virtù del suo sangue e della sua morte per mezzo della fede. La causa della giustizia abituale, che è come la forma della giustificazione, per la quale si cancellano e si aboliscono i peccati, e si ha la rinnovazione e la santificazione, è la grazia. La causa finalmente dispositiva, è la viva fede.

« Nè si termina qui l'operazione e l'economia della grazia. L'economia della grazia ha un principio che si riferisce ad un fine, e l'operazione della grazia forma il suo giro, che comincia dal principio e si consuma nel fine. Dio è il primo principio dell'uomo, e Dio ne è il fine ultimo; l'economia della grazia si inizia dal principio ed ha termine nel fine; l'operazione comincia dal principio e si immerge nel fine; l'ultima grazia risponde all'intento della prima.

« L'ultimo atto, che chiude la vita dell'uomo, informa e personifica del suo carattere tutto l'essere dell'uomo. Questo atto ultimo, che emana dalla potenza giustificata e santificata dalla grazia, mette il colmo alla sua perfezione, dalla quale è informato e personificato tutto l'essere. Questo atto ultimo e perfetto ha per oggetto Dio residente nell'anima dell'uomo. A questo atto dell'uomo si unisce l'ultima grazia; cioè Dio comunica il lume della gloria e per la purezza vivacità ed intensità di questo lume, che proporziona l'anima a Dio, l'anima lo vede faccia a faccia, lo possiede e lo gode. L'anima per la comunicazione di questo lume è introdotta nell'eternità di Dio, ivi tutta s'immerge, ed il godimento non è successivo, ma sempre presente, come è l'eternità. Dalla onnipotenza dell'atto eterno uscì primamente l'uomo, e ritorna dopo il giro della vita in seno dell'Eterno, che eternamente godrà. L'atto ultimo di Dio, cioè la comunicazione del lume della gloria, è la

piena effettuazione dell'intento del primo atto, cioè della preordinazione al fine nella creazione.

« I due estremi si ricongiungono, e così si compie il giro della operazione della grazia e della cooperazione del libero arbitrio; giro che è formato dalla connessione della prima grazia con l'ultima, la quale si lega alla grazia abituale, e questa con la efficace, l'efficace con la sufficiente prossima e remota, che formano il giro dell'ordine soprannaturale, il quale ha per base l'ordine naturale, cioè l'esistenza dell'uomo ed il fine in esso impresso. E quest'ordine esiste per la prima grazia, la quale è la base della comunicazione tra l'ordine naturale ed il soprannaturale; poichè se Dio per la grazia della creazione non avesse dato esistenza all'uomo e non lo avesse destinato al fine, non avrebbe potuto ricevere grazie soprannaturali, nè conseguire il fine. Intanto la causa prossima di questa connessione è la libera volontà di Dio, la remota è il fine, per la consecuzione del quale, Dio concede all'uomo le grazie. Dio dunque è il principio ed è il fine dell'uomo. Egli è l'Alfa e l'Omega, e la sua operazione è il mezzo per l'ottenimento del fine. (*Tratt. teolog.* Palermo, 1862.)

E dopo ciò toccheremo rapidamente del fine della grazia, dei suoi costitutivi, e del come essa si manifesti ed operi nella creatura. Qual è dunque il fine della grazia? Il fine della grazia è d'innalzar l'uomo all'unione soprannaturale con Dio e alla sua società divina; la quale unione e società divina, a cui è l'uomo soprannaturalmente destinato, trovansi chiaramente accennate ne' libri dell'antico Testamento, i Salmi specialmente e la Cantica; e più chiaramente nel Testamento Nuovo, dove si parla dell'eccellenza della vocazione, che fu restituita agli uomini per Gesù Cristo, e delle ricchezze della grazia che essa porta seco e delle quali ci ricolma. Ma è da avvertire che, quantunque l'unione dell'uomo con Dio abbia ricevuto per Gesù Cristo una consacrazione e una stabilità che non aveva prima dell'incarnazione; nondimeno la vita che l'uomo riceve da lui come capo del genere umano, e l'unione con Dio che ne dipende, non differiscono da quella alla quale, erano stati destinati gli Angioli e l'uomo prima della colpa; quel che ripetutamente abbiamo accennato. Bensì per l'incarnazione l'uomo ottenne un novello e più alto titolo per averla unitamente ai doni che le sono propri. Questa dottrina s'incontra in tutti i libri del Nuovo Testamento, e si contiene in quelle parole che dicono, l'uomo per l'infinita bontà e benignità di Dio essere stato tratto fuora della schiavitù del peccato ed elevato alla dignità di figliuolo adottivo di Dio. L'elevazione dell'uomo alla

dignità di figliuolo di Dio e alla partecipazione della società del s
Figliuolo, porta di necessità una novella nascenza in Dio; co
l'eredità di figliuoli consiste, non già nel possesso e nel godimen
dei beni esteriori e finiti che ad essi largisce, ma nella piena trasf
mazione della loro vita intima, di guisa che essi addiventino p
tecipi e godano d'un bene sommo, che costituisce la felicità di I
e la naturale eredità del Figliuolo suo unigenito. Imperocchè la
miglianza, a cui sono chiamati i figliuoli di Dio, è la vita eter
il cui germe, ora tuttavia nascosto, deve condurre a vedere imm
diatamente Dio a faccia a faccia com'è in sè medesimo: visione c
non potrebbe mai conseguire la creatura abbandonata a sè stes
e la quale non appartiene per natura che al Figliuolo di Dio, perc
è nel seno del Padre.

I Santi Padri, dichiarando la dottrina della Scrittura relativa al
società soprannaturale con Dio, proveniente dall'adozione a su
figliuoli e dalla partecipazione alla sua natura, dicono che nella cre
tura sarà una deificazione, o l'effetto d'una deificazione. Dottri
ch'essi sostennero validamente in Oriente nelle fiere lotte cont
l'Arianesimo, e maggiormente posero in evidenza durante le contr
versie nestoriane; e così in Occidente, specialmente per la profon
ed immensa dottrina di Sant'Agostino. E il risultato fu questo; c
per essere degna la creatura dell'eterna felicità e potervi tend
efficacemente, deve assolutamente venire innalzata sopra sè stes
ad una condizione superiore, e fornita di forze particolari e mes
in più intime relazioni con Dio; relazioni che vennero chiamate
amicizia, filiali, coniugali. Allora soltanto l'uomo addiventa santuar
dell'Altissimo. Sotto questo rispetto la grazia, sopra la quale d
scuteva Agostino co' Pelagiani, considerata come il principio deg
atti che conducono l'uomo decaduto a salvezza, pigliava un sign
ficato più generico; cioè addiveniva per la creatura una condizion
assolutamente indispensabile a meritare l'eterna vita. E la cons
guenza era; che ogni operazione, la quale tendesse ad acquista
la vita eterna, si presentava come un movimento e una elevazio
(proficere, ascendere), che avanzava affatto le forze della natura, e
distingueva dal bene naturale, come un bene di una specie superio
giacchè ogni atto propriamente meritorio suppone nella perso
una condizione a quella della natura superiore. E così metten
il principio del merito in una elevazione misericordiosa dello st
e delle forze della creatura, quindi consideravasi la grazia com
principio del merito soprannaturale delle opere dell'uomo. E ve
mente, essa è che rende la natura capace d'acquistare la vita ete

in maniera a Dio accettevole; ossia, essa rende la creatura degna della vita eterna per effetto della bontà divina. Così fu spiegata la divina adozione, di cui parla la Scrittura. Ma la formulazione di questa dottrina nella Scolastica noi la dobbiamo a Frate Alessandro d'Ales, e a lui ne spetta la gloria. Egli la formulò, come abbiamo già accennato, dove parla del primo uomo.

« *Acceptio* et complacentia (egli scriveva), sive amor Dei, ut intelliguntur respectu sui (ipsius), quodam genere loquendi affectiones dici possunt; quia summe delectatur in se et perfectissime finitur in se. Ut autem intelliguntur respectu creaturae, dicunt effectus in ipsa creatura, non affectiones (ut ex dictis patet), nisi interpretando complacentiam, vel acceptionem, Deum efficientem aliquid in creatura. Quodam ergo modo loquendi, iuxta modum humanum, secundum quem nobiliora dicuntur magis accepta, possunt dici, *quodam modo generali* sumendo acceptionem, *omnia facta a Deo* illi esse accepta; *specialiori modo et propriori* creatura rationalis, in quantum est creatura huiusmodi (hoc est, in quantum rationalis et ut talis praecedit irrationabilibus); *specialissime*, sive *propriissime* creatura rationalis, in quantum *consecratur Deo*, ut sit eius *templum, adoptatur in filiam, et assumitur in sponsam*. Haec autem *sublimatio* creaturae rationalis est *supra naturale complementum;* et ideo nec consecratio, nec adoptio, nec assumptio huiusmodi fit per aliquam proprietatem naturae, sed per donum superadditum naturae, consecrans animam, ut sit templum; assimilans Deo, ut sit filius, vel filia; confoederans Deo, sive uniens per conformitatem voluntatis, ut sit sponsa; hoc autem fit a Deo mediante gratia gratum faciente. » (*Sum.* part. II, quaest. XCIII, memb. VI, art. 1.)

Seguiva tosto all'Ales il suo discepolo San Bonaventura, scrivendo: « Cum primum principium productionum pro summa sua benevolentia fecerit spiritum rationalem capacem beatitudinis aeternae, et reparativum principium capacitatem illam infirmatam per peccatum, reparaverit ad salutem, et *beatitudo aeterna* consistat in habendo summum bonum, et hoc et Deus, et *bonum excellens improportionaliter omnem humani obsequii dignitatem;* nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, *cum sit omnino supra omnes limites naturae*, nisi *a Deo descendente sibi elevetur ipsa supra se.* Deus autem non condescendit per sui essentiam incommutabilem, sed per suam influentiam ab ipso manantem; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per habitum deiformem. Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus sit aeternae beatitudinis, quod *particeps fiat influentiae deifor-*

mis. Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo et secundum Deum; ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati, non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis, et secundum quietudinem fruitionis. Et quoniam qui hoc habet, immediate ad Deum reducitur, sicut immediate ei conformatur; ideo donum illud immediate donatur a Deo, tamquam a principio influxivo, ut sicut immediate emanat a Deo Dei imago, sic immediate manat ab ipso Dei similitudo, quae est divinae imaginis perfectio deiformis, et ideo dicitur imago recreationis.

« Rursus, quoniam qui fruitur Deo, Deum habet; ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur donum increatum, quod est Spiritus Sanctus, quod qui habet, habet Deum. Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialiter habeatur; nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat et diligatur ab eo, sicut sponsa a sponso; nullus sic diligitur, quin ad aeternam beatitudinis haereditatem adoptetur pro filio: hinc est quod gratia gratum faciens, facit animam templum Dei, sponsam Christi et filiam Patris aeterni. Et quia hoc non potest esse, nisi ex summa dignatione et condescensione Dei; ideo illud non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum; quod expresse apparet, si quis ponderet quantum est esse Dei templum, Dei filium, Deo nihilominus indissolubiliter, et quasi matrimonialiter per amoris et gratiae vinculum copulatum. » (*Breviloq.* part. V, cap. 1.) Così il Serafico Dottore, di cui è inoltre a vedere tutta la questione prima del primo articolo della distinzione XXIX del secondo libro delle Sentenze; cioè: « An absque dono gratiae acceptus esset homo Deo in statu innocentiae? »

All'uno e l'altro fece poi eco San Tommaso (Quaest. disput. *De ver.* quaest. XXVII, art. 1); e da quel dì, tal modo di concepire la destinazione soprannaturale della creatura prevalse nella Chiesa, che se ne servì poi per confutare le abberrazioni di Baio.

Il principio fondamentale e la chiave della dottrina relativa alla destinazione soprannaturale della creatura ragionevole, e della grazia che vi corrisponde, sta nel carattere essenzialmente soprannaturale del termine finale, e della consumazione definitiva, a cui Dio vuole condurla. Già vedemmo che l'aver Dio dato all'uomo questo termine ultimo soprannaturale, fu solo effetto della libera sua volontà, e che quindi questo fine fu gratuito, e gratuita per conseguenza la grazia necessaria a raggiungerlo. Donde segue, come parimente abbiamo già veduto, che l'uomo non può per sè stesso con

le sole sue forze conoscere la realtà della sua destinazione all'eterna unione con Dio, senza la rivelazione, nè avere un desiderio efficace di raggiungerla, senza la grazia. Questa dottrina fu definita dalla Chiesa contro Baio; poi di nuovo confermata dal sommo Pontefice Pio VI nella Bolla *Auctorem fidei*, e ultimamente dal Concilio Vaticano. (*De fide*, cap. II.) Ma è vero altresì, come dicevano gli Scolastici, che la natura ha un desiderio innato, naturale, della visione divina, in quanto che ha una capacità *(capacitas)* per cui può e deve mirare a cotesto bene sovranamente desiderabile; capacità che Dio le diede nel crearla; e che, data la possibilità di conseguir cotesto bene, essa istintivamente e potentemente lo desidera, pensandovi; o almeno può e deve desiderarlo per un atto di volontà *(appetitu elicito)*: e per conseguenza, che Dio destinandoci a quella visione, non solamente non fa nulla contro la natura, ma ne previene i desideri, e compie quel che egli aveva liberamente disposto di fare.

Essendo il fine della creatura ragionevole, soprannaturale, ne segue, che gli atti che terminano nella vita eterna, e quelli pe' quali essa vi aspira e vi si accosta, e in somma, che in qualche modo concorrono a conseguirla, o meritarla, sono soprannaturali. Questi atti in teologia vengono chiamati *actus meritorios* (meritori in largo senso d'un positivo acquisto) *vitae aeternae*, o *actus salutares quocumque modo ad salutem vitae aeternae conducentes*, per opposizione agli atti meramente naturali, e specialmente quelli che non hanno altro che una morale bontà *(actus boni ex genere)*. Ma poichè questi atti materialmente considerati, e in questo senso considerati anche sostanzialmente (come per esempio, gli atti di fede, o di amor di Dio, gli atti di giustizia e di castità) sono analoghi agli atti naturali corrispondenti e aventi lo stesso nome; però se ne distinguono per mezzo di un modo, di un valore, di una qualità che è ad essi propria; dicendo, per esempio, che l'atto di fede, di carità, ecc., è costituito *sicut expedit*, o *sicut oportet ad vitam aeternam*, o *ad iustificationis gratiam consequendam*. Inoltre, essi non conducono alla vita eterna, se non adempiendo la legge a quel modo che Dio prescrive; osservanza, che non può aversi che in virtù di una influenza dello Spirito Santo, la quale ci renda partecipi della stessa sua vita. E perciò vengono chiamati *actus iustitiae coram Deo, iustitiae spiritualis*, o *iustitiae sanctitatis*.

La destinazione della creatura ragionevole, *in statu viae*, ad una vita che sorpassi affatto le forze tutte della umana natura, venne solennemente dalla Chiesa dichiarata contro Baio (*prop.* 23) e contro Giansenisti nella Bolla *Auctorem fidei* (*prop.* 16); sopra tutto

per quello che riguarda la fede, la speranza e la carità, e la differenza che ne risulta tra la bontà d'un atto morale meritorio e la bontà di un atto semplicemente morale, conformemente alla sua natura. (*prop.* Baii 61 e 62, etc., e *Auctorem fidei*, prop. 23 et 24). E già contro i Pelagiani e i Semipelagiani era stato messo in chiaro il rapporto alla vita eterna, come un motivo speciale della necessità della grazia preveniente, onde gli atti possano acquistare un valore soprannaturale. Perchè, quantunque la Chiesa su questo punto non parli della grazia che per fare il bene in generale, che è il mezzo onde l'uomo può corrispondere alla sua destinazione; tuttavia molti documenti specificano questa bontà: e tra gli altri il Concilio Arausicano II (cap. VII) sentenziava: « Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere... posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritu Sancti,.. haeretico fallitur spiritu... Praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi homini ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum, sicut oportet, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi gratia eum et misericordia praevenerit. » Nell'antica Scolastica gli atti conducenti alla vita eterna si designavano con la frase, *proficere ad bonum*, a differenza dello *stare in bono materiali* (Mag. *Sent.* lib. II, dist. XXIV e XXIX); e gli atti anteriori a questo stato e da esso indipendenti, *praeparationem ad gratiam habitualem*. E in questo senso sono concepiti i Canoni II e III del Concilio di Trento, sessione VI.

Gli atti salutari, secondo la dottrina cattolica, sono e debbono dirsi soprannaturali nel loro germe, e nella loro sostanza, sorpassando affatto tutti gli atti naturali e tutte le naturali facoltà; chè altrimenti non potrebbero condurre all'eterna vita; non consistendo già il loro valore in una semplice imputazione (come sarebbe una carta monetata), sibbene in una qualità intrinseca; al che si richiede che colui, il quale opera, si accosti e attacchi a Dio con atti soprannaturali. E con questo principio si difende scientificamente il domma della necessità assoluta della grazia per fare qualunque opera meritoria rispetto alla salute.

Ma che cos'è l'azione mossa dalla grazia? *Est motus animae ad videndum Deum et fruendum Deo.* Il quale *motus* da essa in noi prodotto, non è soltanto un'aspirazione verso la vita eterna, ma n'è il cominciamento, la preparazione, l'anticipazione. Di fatti, che cos'è la fede? E una conoscenza soprannaturale. E la carità che cos'è? Un volere al tutto soprannaturale; conoscenza e volere, dalle

quali tira il suo carattere la speranza, che è di tendere ad una unione più stretta con Dio, mentre quelle esprimono l'unione presente.

Il risultato di tutto questo nella presente vita è l'amore di Dio teologico, in quanto che egli con la sua amorosa condiscendenza ci invita alla partecipazione della sua eterna felicità, e vuole darsi a noi come oggetto di questa felicità. È un amore che corrisponde all'amore soprannaturale, che Dio ha per noi, o un amor sociale che corrisponde alla soprannaturale società, a cui si degna Iddio di ammetterci: ed ha il suo modello in Dio medesimo, nell'amore che il Figliuolo porta al Padre. Nel creato poi, può paragonarsi all'amore che hanno i figliuoli per i loro genitori, la sposa per lo sposo, l'amico per l'amico; con questa differenza peraltro, che la natura divina, essendo infinitamente superiore alla creata, ed inoltre avvenendo nella visione beatifica un essenziale aumento della vita nella creatura (quel che quaggiù non ha esempio); quindi l'amore che corrisponde a questa società, non può procedere da naturali forze, ma bisogna assolutamente che ci sia dato da Dio. Questo soprannaturale amor di Dio chiamasi, in linguaggio teologico, *amor di carità* (Bolla *Auctorem fidei*, n. 16), o semplicemente *carità*. Gli Scolastici lo dicevano *amor gratuitus, amor divinus*.

La Scuola Francescana ha spiegato la natura di questo amore in una maniera sublime, nel senso cioè, che Dio viene amato esclusivamente per quello che egli è in sè stesso, di guisa che la creatura non ama sè, nè il prossimo, se non per l'amore di Dio. Non è dunque un amore che nasca da quello che la creatura ha per sè medesima: al contrario, la creatura non amerebbe sè stessa, nè il prossimo suo, se Dio non le avesse dato l'amor di sè medesimo, per cui egli è il *primo dilectus*, e la creatura *condilecta;* dove nell'amor naturale avviene il contrario, che cioè Dio è il *condilectus* come principio e fine della natura; nel senso però che l'amor delle creature sia subordinato a quello di Dio. E quindi l'amore eroico, per cui la creatura ama Dio anche quando torni contro sè stessa, anche che debba perdere la vita. Dopo gli antichi teologi, l'Ales fu il primo a svolgere questa bella e profonda dottrina, seguito tosto da San Bonaventura, che in questo punto ne copia quasi testualmente le parole.

« Motus (egli dice) dilectionis, sive dilectio, aliter est gratiae, aliter est naturae institutae. Naturae institutae, est ex quadam habilitate et rectitudine respectu boni. Gratiae vero, est qua captivatur affectus in obsequium Christi, sicut intellectus per fidem: ac autem captivatur intellectus in obsequium Christi, quando ntra illud, quod ratio sua dictat, assentit primae veritati, sic et

affectus quando id ad quod diligendum naturaliter inclinatur, amore Christi paratus est odire; vel e converso, quando id, ad cuius odium naturaliter inclinatur, paratus est amare, et talis est affectus, qui contemnit vitam et honores, et omne desiderabile, et amat odientes se et laedentes, propter Deum; et hic est solus affectus, qui Deo famulatur, et quem Deus acceptat et remunerat; et hic non est a natura, sed solum a gratia.

« Aliter etiam differt hic motus ab illo; quia ille est a cognitione naturali, scilicet qui est dilectionis naturalis, alius est a cognitione fidei. Et differt haec cognitio ab illa, quia cognitio naturalis cognoscit Deum summe bonum propter diffusionem, sive communicationem bonitatis in effectibus causatis; sed fides dictat Deum summe bonum per communicationem suae bonitatis in divinis personis; et utraque cognitio dicit Deum summe bonum, et summe diligendum; sed multo nobilius fides, sive cognitio gratuita. Per hunc modum utraque dilectio Deum diligit summe; sed magis et nobilius dilectio gratuita.

« Alia est differentia, quia dilectione naturali diligit Deum animus, sive affectus rectus, quia bonus sibi; et ideo summe diligit quia summe bonum sibi, et omne bonum quod est et quod habet, pendet ex ipso, et nihil esset nisi per ipsum; ideo plus Deum diligit quam etiam seipsum. Sed dilectione gratuita diligit quis Deum, quia simpliciter bonus, et quia summe bonus, summe diligit; et quia ipse homo non est bonus nisi in quantum est ad Deum, *diligit se propter Deum*, scilicet dilectione gratuita. Et sic triplex est differentia: prima est a parte *modi diligendi;* secunda, a parte *cognitionis disponentis*, sive principii; tertia, a parte motivi. Et sic patet, quod homo poterat diligere Deum dilectione naturali, ratione qua erat in optima habilitate et rectitudine naturali respectu boni, et ratione qua habebat cognitionem naturalem bene disponentem ad hoc, et ratione qua Deus erat sibi summe bonus; non tamen hoc poterat dilectione gratuita, quam concomitantur tres differentiae oppositae. » (*Sent.* II, dist. III, part. II, art. III, quaest. 1.) Dell'Alessi vegga la questione XXX della seconda parte della sua Somma.

Qui si fa una questione; ed è, se gli atti naturalmente morali, che consistono nel voler osservare e nell'osservare di fatto l'ordine morale da Dio stabilito nella creazione dell'universo, onde si ha la giustizia, la religione, la temperanza, ecc.; si fa questione, diciamo, se questi atti concorrano, o no, a preparare l'uomo all'unione con Dio, a cui è destinato? E se sì, in qual modo entrino a far parte dell'ordine soprannaturale? Tutti i teologi convengono, che il va-

ore soprannaturale di questi atti non può procedere, in istretto
largo senso che sia, se non dalla carità. Se non che, alcuni,
ra'quali i seguaci di Scoto, pensano che non ricevano dalla carità
n tal valore se non per una relazione esteriore, e non già in forza
ella loro specifica virtù; in quanto, cioè, l'osservanza dell'ordine
aturale morale viene considerata come necessaria per conseguire
soprannaturale felicità; onde tale osservanza è voluta dalla carità
ome un mezzo a conseguir quella. Altri ammettono, che il valore
orale abbia un carattere soprannaturale fuori delle carità per
agione del suo principio, che è Dio, e non già in rispetto all'og-
etto, che è l'ordine voluto. Al contrario, San Tommaso insegna, che
li atti naturali della creatura, elevata alla dignità di figliuola
dottiva di Dio, sieno veramente soprannaturali, in quanto corrispon-
ono a questa vocazione, e fanno parte della vita de'figliuoli di Dio;
rocedono, cioè, dalla carità, da cui sotto questo rispetto son mossi
determinati. E per vero, senza di ciò l'ingrandimento e la trasfi-
urazione della vita de'figliuoli di Dio non avrebbe il proprio com-
imento, perocchè ne sarebbe esclusa la vita naturale morale, nè
i vedrebbe alcun rapporto interiore con la soprannaturale destina-
ione che Dio ebbe loro assegnata. Questa dottrina ci pare profon-
amente filosofica, e meglio corrispondente a quelle parole di Paolo
ispetto a'Gentili: *Cum cognovissent Deum, non sicuti Deum
lorificaverunt, nec gratias egerunt.* (*Rom.* I, 12.)

La vita dunque soprannaturale dipende da una elevazione mi-
ericordiosa e da una trasfigurazione delle forze dello spirito; senza
i che opere di salute non sono possibili. Vale a dire, per gli atti
he conducono all'eterna vita e che ad essa preparano, non sola-
mente si richiede il generale concorso di Dio, senza di cui le crea-
ure non potrebbero di nessun modo operare, anzi nè anche esistere
(*influentia generalis*, come lo chiama San Bonaventura), o (come
dice San Tommaso, concorso « di Dio motore dell'universo; ») e quel-
l'eccitamento senza di cui la ragionevole creatura non potrebbe sor-
montare le difficoltà che incontra nella vita morale naturale; ma vi
bisogna, inoltre, una forza divina, che s'aggiunga alla forza vitale
dello spirito, e che scendendo in essa l'innalzi e la fecondi, allo
stesso modo che, come venne definito nel Concilio di Vienna, la vi-
ione beatifica richiede un'elevazione mediante il lume della gloria.
a Scrittura parla chiaro e riciso: *Nemo potest venire ad me, nisi
ater meus traxerit eum.* (JOAN. VI, 44). È chiaro che qui la parola
ahere ha il significato di levare in alto; mentre l'operazione ge-
rale di Dio nella creatura vien designata come un movimento e

nulla più. La fecondazione che la grazia produce nella ragionevole creatura venne indicata chiaramente da Gesù Cristo dove disse: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vita, sic nec vos, nisi in me manseritis.* (JOAN. XV, 1 e seg.)

Ma in che consiste cotesta unione della virtù divina con la umana affinchè questa possa operare soprannaturalmente in ordine all'eterna vita? S'ingannerebbe chi pensasse, che in questo avvenga come ne' miracoli, quando Iddio si serve delle creature come di semplice strumento per manifestare la sua potenza e la sua misericordia. In questo caso l'effetto sarebbe affatto indipendente dalla creatura, e per conseguenza essa non vi avrebbe merito di sorta. La divina virtù dunque non informa così le spirituali facoltà della creatura che addivengano una sola cosa con essa, come accade nell'unione dell'anime col corpo; ma scendendo nell'anima, produce nelle potenze di lei una forza, chiamata da Sant'Agostino *auxilium praeparans voluntatem;* da San Tommaso, *virtus intrinsecus perficiens potentiam;* da San Bonaventura *vigor et rectitudo potentiae,* la quale assimila interiormente le dette facoltà alla forza vitale di Dio.

L'opinione che quest'azione non differisce da quella con cui Dio fa de' miracoli per mezzo delle sue creature, fu di Pietro Lombardo, il quale insegnava che lo Spirito Santo produce sempre l'atto della carità con una azione diretta dalla sua virtù divina, e non già per una forza che inspira alla volontà. Ma in qual modo concorrerebbe allora la creatura alla produzione dell'atto virtuoso, e come meriterebbe? La forza certamente viene da Dio che la pone nella sua creatura; ma, quantunque anche posta nella creatura possa sempre concepirsi sotto la forma di una semplice applicazione interna della stessa virtù divina; la vera dottrina sta in ciò, che essa divina virtù per un riflesso di sè stessa produca nelle facoltà del nostro spirito una forza che la perfeziona; una vera forma intrinseca, che penetra le potenze e le assimila interiormente alla forza vitale di Dio. Magnifica è la confutazione che fa San Tommaso della suddetta opinione di Pietro Lombardo nelle Disputate. (*De char.* art. I.) E San Bonaventura sostiene la tesi dicendo: « Ratio huius (che cioè la carità è un abito informante l'anima intrinsecamente) sumitur a parte essentiae, virtutis, et operationis. A parte essentiae, quia charitas est bonitas creaturae rationalis ipsam perficiens et distinguens et ordinans et disponens ad vitam aeternam; ergo necesse est quod sit formalis perfectio... A parte etiam virtutis necessae est ponere charitatem habitum creatum. Nam charitas, qua diligimus Deum, est virtus, non tantum qua *Deus cooperatur nobis,* se

qua *nostra voluntas cooperatur Deo;* adiutores enim Dei s. Et quia cooperamur Deo, necesse est nos similiter confor- necesse est quod ab illa summa charitate relinquatur in nobis od exemplatum in nostro affectu, per quod moveat illi confir- r. Voluntas enim libera est nota moveri in opposita, et ideo tur virtus charitatis creante in nobis, non propter defectum a e Dei nobiscum operantis sed voluntatis nostrae sibi coope- is... A parte etiam *operationis* ponitur necessitas, quia refor- o, vel recreatio, unio et dilectio, non sunt ab aliquo efficiente, etiam ab informante; informans autem charitas creata est. » t. I, dist. XVII, art. 1, quaest. 1.) Merita di essere letta tutta la azione del Santo Dottore: noi l'abbiamo appena accennata. Il titolo è: « An praeter donum increatae charitatis, ponendum t donum charitatis creatae? » Gli consuonava Frate Riccardo iddleton, scrivendo: « Dico quod charitas est quid creatum in a, habitusque infusus voluntati a Spiritus Sancto, quo habi- ir ad diligendum Deum propter se et super omnia, et proximum ter Deum. Per charitatem namque, 1°, fit *reformatio animae,* reformatio non fit sine forma informante. Rursus, per cha- em, 2°, anima praecipue *assimilatur,* quae assimilatio non fit forma inhaerente. Amplius per charitatem, 3°, anima *spiri- ter vivit;* nil autem vivit formaliter, nisi per formam inhae- m. Veruntamen hoc totum compositum ex voluntate et chari- sed voluntas habitualiter amans, indiget excitari, determinari overi a Spiritus Sancto ad actum charitatis, quo ad felicitatem ngitur, quoniam nulla res potest se per se movere ad conse- nem sui finis, nisi moveatur a superiori, cuius finis sit superior re. » (*Sent.* I, dist. XVII.)

na questione si fa in questo argomento rispetto a certi movi- i della grazia, che debbono aprirsi la via per entrare nell'anima tarvi permanentemente. Questi movimenti, secondo alcuni, si cano non solamente nell'uomo com'è di presente; ma furono e in Adamo e negli stessi Angeli, nei pochi momenti della loro anenza in via. Il Concilio di Trento gli chiama *motus ad tia habitualem,* per opposizione ai *fructus iustitiae,* e gli uni altri dai Padri furono detti *conversio ad Deum.* Si domanda, ue, come l'influenza divina possa chiamarsi in questi movimenti fluenza interiore, che li vivifichi e li trasfiguri. San Bonaventura ama « donum gratis datum, quod est quasi medium inter habitus um, et naturalem libertatem voluntatis. » (*Sent.* II dist. XXVIII, I, quaest. I.) E di fatti, essi sono qualcosa di mezzo tra l'in-

fluenza puramente motrice, che Dio esercita sopra gli stessi atti naturali, e l'influenza che esercita conferendo e conservando l'attitudine delle virtù per gli atti soprannaturali. La mente di San Tommaso apparisce dubbia; secondo le spiegazioni che ne danno il Bannez, il Gonnet e il Goudin, combina con San Bonaventura.

Dalle cose dette risulta, che la grazia, la quale inchiude l'attitudine fisica a produrre gli atti della vita soprannaturale, là almeno dove essa opera in modo perfettamente conforme alla sua natura, può e deve produrre, come dono creato che vivifica e trasfigura di dentro le potenze dell'anima, qualcosa di permanente. Bisogna assolutamente che sia permanente, affinchè la soprannaturale vivacità dell'anima, frutto della novella nascenza in Dio, possa durare, a quel modo che dura la vita naturale, che è il frutto dell'umana generazione. Dunque le forze superiori della grazia sono sparse nell'anima come sua proprietà permanente, per formare una perfezione, una capacità permanente o abituale, una forma, una qualità durevole, in una parola, un'attitudine nelle sue potenze naturali. Queste forze, come virtù o capacità interna, d'una facoltà spirituale e vivente rispetto alla vita spirituale, vengono comprese e designate sotto il nome di virtù spirituale (ἀρετη). E questa viene definita da Sant'Agostino, *bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur;* e da Pietro Lombardo, *virtus et habitus, qui bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.* Ma poichè esse donano anche una speciale attitudine per le virtù morali, e contengono, con la capacità, una tendenza interiore della volontà verso gli atti, non solamente danno alla volontà un vigore abituale, ma anche una abituale rettitudine; onde sono comprese anche sotto la nozione di virtù morale. Inoltre, poichè si aggiungono ad una facoltà di già esistente, per darle un'attitudine superiore a quella che naturalmente posseggono; non essendo esse innate, ma acquisite, sembrano simili in qualche modo a quelle, che può acquistare con le naturali sue forze: *Virtutes acquisitae.*

Ma se ne distinguono, non solo per la loro origine (essendo virtù infuse dall'alto, e semplicemente ricevute), sì ancora per la loro natura ed importanza; di guisa che il nome di virtù lor compete in senso assai più elevato. Chè esse non solamente hanno per fine di perfezionare come che siasi le facoltà naturali, ma di trasfigurarle interiormente, lor conferendo una forza sostanziale e un'attiva tendenza verso gli atti che sorpassano le proprie forze e l'innata loro tendenza. E però esse non si limitano a svolgere un germe già in esse esistente, ma ve ne creano uno nuovo, che potrà produrre atti d'una specie superiore.

Che cosa è dunque la virtù soprannaturale? La nozione fondamentale della virtù soprannaturale inchiude una forza vitale e un principio di vita permanente, che trasfigura e dispone fisicamente le potenze naturali all'esercizio di atti vitali determinati, i quali alla natura sarebbero assolutamente impossibili. Forza, a cui è dato talvolta il nome di abito, *habitus potentiae;* non però (come dice San Bonaventura) nel senso che esprime una qualità, un'abitudine e facilità acquistata coll'esercizio della potenza operante, sibbene in quanto durevole nella facoltà in cui è ricevuta. « Dicendum (scrive il Serafico Dottore) quod quidam est habitus, qui ortum habet a potentia, sicut ille qui per assuefactionem acquiritur ab eo in quo est; et de tali habitu verum est, quod non dat novam potentiam. Est et alius habitus, qui desursum descendit, et non solum descendit ab eo in quo, sed magis ab eo a quo; et talis habitus habet potentiam nobilitare; et potest etiam illud in quo est, movere, et supra se elevare ratione illius, a quo procedit; et talis habitus est ipsa gratia. Et quoniam Pelagius non attribuebat plus habitui gratiae quam aliis habitibus, hinc est quod Augustinus et Magister arguunt eum tamquam haereticum. » (*Sent.* II, dist. XXVIII, dub. 1.) È dunque la virtù soprannaturale, una *forma per modum habitus, seu qualitatis animae infusa, ut ad opera supernaturalia idest divina, potens fiat.* È da vedere su questo punto la questione dell'Ales, XCIX, della parte III della sua Somma, dove cerca: « primo, utrum gratia sit aliquid in significando, vel solum sit in acceptione gratificantis? Secundo, supposito quod sit aliquid secundum rem in gratificando; utrum sit creatum vel increatum? Tertio, supposito quod sit creatum, utrum sit substantia, vel accidens? Quarto, supposito quod sit accidens, utrum idem per essentiam cum vivente? » Si avverta bene, che in tutti questi discorsi, come ne' rimanenti, abbiamo a mala pena accennata una materia immensa, per conoscer bene la quale bisogna assolutamente ricorrere ai fonti accennati, e a' nostri recenti autori, come il Knoll, ecc.

Il senso che ha la parola *virtus* in latino è di più ampio significato che non nel volgare *virtù,* denotandosi con essa ogni specie di forza, o di potenza perfetta, e adoperandosi anche nel significato di potenza, δύναμις. La stessa estensione ha nella parola greca ἀρετή, che esprime, non solo l'attitudine morale della volontà, ma eziandio quella della facoltà di conoscere. E però trattandosi di abitudini infuse (*habitus),* la parola latina *virtus* si adopera nella pienezza di tutta la sua significazione naturale, perchè aggiunge alla nozione di virtù propriamente detta, quella di forza superiore,

oppure aggiunge all'idea di virtù quella d'un accrescimento di forza. Onde quando questa parola venga adoperata nel senso d'una semplice attitudine morale, e questa attitudine non denoti che la buona direzione della volontà, trattandosi di abitudini infuse, è necessario non lasciare equivoci; se no, si potrebbe credere che la virtù soprannaturale consistesse in una semplice direzione della volontà, e non nel possesso d'una forza soprannaturale produttiva nella volontà, o nella facoltà di conoscere; si potrebbe credere, trattandosi della fede, che risieda nel solo *pius credulitatis affectus*, invece che nel *lumen fidei*.

Sopra tutto, trattandosi della virtù soprannaturale come attitudine dello spirito, bisogna avvertire di non confonderla con quelle virtuose disposizioni, che in stile ascetico si chiamano *pietà*. Certo, nell'uomo adulto, non potrebbe sussistere l'attitudine soprannaturale, per esempio, alla fede e alla carità, con disposizioni ad essa direttamente opposte, come l'incredulità, il difetto di carità; anzi essa si collega quasi sempre a sentimenti che le corrispondono, nel momento che viene infusa. Ma poichè è in sè una semplice attitudine, una qualità della potenza dell'animo, non solamente nella volontà, ma anche nell'intelligenza (come nella virtù della fede), può essa esistere senza i sopra detti sentimenti, come ne' bambini. Co' quali sentimenti viene facilmente scambiata, perchè nella virtù infusa la direzione verso il bene è analoga all'inclinazione che ne ha naturalmente la volontà, e che costituisce la radicale sua essenza. Ma la virtù infusa non è solamente, come quei sentimenti, una buona disposizione; è inoltre un'attitudine a fare opere soprannaturali, alle quali vengono dati i nomi degli atti che per essa si compiono, perchè come germe in sè fecondo e fecondatore, li contiene in sè in modo virtuale ed equivalente, a guisa di suoi frutti. Breve, se si può dire che la virtù infusa, in quanto forza ed inclinazione, costituisce una perfezione e una bontà soprannaturale della natura, come *principium quo agitur*, ciò non è a titolo di formale disposizione della persona, o del suo atto attuale e del suo modo di abitualmente agire.

Tutto questo l'abbiamo dalla Scrittura sacra, dai Padri, e dalla Scolastica, e il Concilio di Trento vi poneva il suggello dicendo che « sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; iustitia Dei, quae nos iustos facit; charitas, (che) diffunditur in cordibus... atque inhaeret;... haec omnia simul infusa accipit homo... fidem, spem, charitatem. » E « si quis dixerit hominem iustificari... sola imputatione iustitiae Christi, vel sola remissione peccatorum, exclusa gratia et charitate, quae i

cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffunditur atque illis inhaeret, etc. anathema sit, etc. » Il Catechismo Romano ripeteva questa dottrina del Concilio Tridentino, recando la definizione che il medesimo dà della fede e della carità, dicendo, che sono una « divina qualitas, animae inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux. » Inoltre, mostrò la Chiesa di così intendere la dottrina della grazia nella condanna della sessantesima seconda proposizione di Baio, dicendo che la giustificazione, o meglio lo stato dell'uomo giustificato, non consiste già nell'osservanza de' divini comandamenti, o nella buona via, o nella giustizia delle opere, ma « in gratia aliqua animae infusa, » che rinnova l'anima di dentro, e la rende partecipe della natura divina, e la mette in condizione di ben vivere in avvenire.

Diremo ora una parola de' rapporti che la virtù infusa ha col suo principio, col suo soggetto, co' suoi prodotti, e ad un tempo con le naturali facoltà dell'umano spirito. Adunque la virtù infusa, quantunque distinta dalla causa che la produce, che è lo Spirito Santo, per quello che riguarda la sua durata e il suo esercizio, resta sempre sotto la dipendenza dell'azione divina, che la conserva e la mette in movimento. E la ragione n'è chiara; perchè sebbene la creatura ne sia il soggetto, non ne è di nessun modo il principio; ed inoltre, perchè è una partecipazione della forza vitale di Dio, che ha per fine di penetrar la creatura della propria vita. Onde, benchè la virtù infusa sia distinta dalla causa da cui fu prodotta, ciò non impedisce, anzi richiede, che gli atti i quali aiuta a compiere, siano di un modo tutto speciale dello Spirito Santo operante nell'anima, come il riflesso d'un corpo investito dal sole sono gli effetti del sole, o come i frutti d'un ramo sono il prodotto della radice. Il doppio paragone è di San Bonaventura nella questione che fa: « An gratia comparetur ad animam in ratione motoris? » Alla quale risponde di sì, e ne spiega il modo come segue: « Dicendum, quod absque dubio, sicut auctoritates Sanctorum dicunt, necesse est ponere liberum arbitrium a gratia moveri et excitari. Ab ipsa enim gratia operante praevenitur, et cooperante ad opera meritoria elevatur; ita quod respectu operis meritorii gratia est sicut principalis motrix, et voluntas sicut pedissequa. Qualiter autem ipsa gratia, cum sit accidens animae, ipsam habet movere, hoc habet difficultatem. Ad huius autem difficultatis explicationem, duplex est modus dicendi, sive intelligendi, secundum quem liberum arbitrium dicitur a gratia moveri. Unus modus dicendi est, quod gratia movere dicitur liberum arbitrium, quoniam ipsa est dispositio ad quemdam spiritualem motum. Si enim pondus in corporibus disponit ad mo-

tum, sic et suo modo pondus in spiritibus: gratia autem est quoddam spirituale pondus, datum animae, per quod habet sursum tendere: et quoniam liberum arbitrium est natum seipsum movere secundum actus, in quos potest de se; cum est informatum gratia, excellentius movet seipsum; ita quod cum liberum arbitrium sit movens et motum, gratia disponit ipsum sub ratione moventis, et pro tanto dicitur gratia movere liberum arbitrium, quia liberum arbitrium gratia informatum, movet seipsum; per quem modum amor dicitur movere hominem ad magna opera facienda. Alius est modus intelligendi, secundum quem liberum arbitrium dicitur a gratia moveri. Gratia enim est sicut quaedam influentia procedens a luce superna, quae semper habet coniunctionem cum sua origine, sicut lumen cum sole; et quia semper suae origini coniungitur, ideo non tantum attribuitur ei operatio ratione subiecti in quo est, sed et ratione subiecti a quo est. Unde sicut lumen non solum operatur cum aere, sed et operatur in ipsum aerem ratione continuationis cum suo fonte; sic et gratia non solum operatur cum libero arbitrio, sed et operatur in liberum arbitrium, et liberum arbitrium movet. Unde non aliud est dicere, gratiam liberum arbitrium movere, quam gratiam esse Spiritus Sancti instrumentum ad movendum liberum arbitrium. Uterque horum modorum intelligendi conveniens et rectus, nec unus sine altero sufficit. Nam primus competit gratiae cooperanti, sive subsequenti; secundus competit gratiae operanti, sive praevenienti. Gratia enim operans liberum arbitrium praevenit et movet; quia Deus illam infundendo, voluntatem hominis sanat et praeparat. Gratia vero cooperans, sive subsequens, liberum arbitrium dicitur movere, quia voluntas tali dono gratiae informata, movet seipsam. Hanc enim potentiam habet voluntas movendi seipsam, quia est potentia materiae non alligata, sicut supra ostensum est, cum de libero arbitrio agebatur. » (*Sent.* lib. III, dist. XXVI, art. I, quaest. 6.)

Adunque può benissimo dirsi, anzi si deve dire, che lo Spirito Santo abita ed opera nell'anima con la stessa intimità, con cui questa abita ed opera nel corpo, specialmente quando per la virtù della carità v'imprime la perfetta immagine della propria vita. E in questo senso, secondo Scoto, si può intendere Pietro Lombardo, dove nega che la virtù infusa sia la carità, ma mostra volere che sia lo stesso Spirito Santo inabitante nell'anima. Nella questione: « Utrum in anima viatoris necesse sit ponere charitatem creatam formaliter inhaerentem; dicitur, quod Magister ponit (dice il Dottor Sottile) partem negativam, ita quod sufficit Spiritus Sanctus sine tali habitu. Sufficit enim Spiritus Sanctus assistens cum fide et spe. Ratio ad hoc

est, quia habens habitum, convenit illo habitu uti cui vult: sed non est amor infusus in nobis, quo possumus diligere Deum cum volumus; quia si sic, esset aequaliter in nobis quamdiu sumus extra peccatum mortale, cuius contrarium experimur, etc. » Questo è il ragionamento del Maestro delle Sentenze. Sul quale Scoto dice: « Circa hanc intentionem Magistri, potest intelligi; 1°, negasse omnem habitum infusum praeter fidem, spem et coassistentiam Spiritus Sancti: sed non patet ex littera sua, quod sic intellexit: 2°, posset intelligi, quod ipse poneret gratiam secundum unum actum, dantem vitam spiritualem; tamen iste actus nihil ultra facit, sed Spiritus Sanctus immediate ultra movet, ita quod iste actus, vel habitus, tantum dat esse, nullam operationem: 3° modo, posset intelligi, ipsum ponere, quod sic concurrit ad actum secundum, et tunc Spiritus Sanctus inclinat ad actum meritorium per eumdem habitum per quem inhabitat; et tunc non diceretur, quod charitas non movet; igitur gratia prius habet esse in nobis quam actus secundus. Unde aliqui noverunt Deum, et non habent gratiam, sicut philosophi. Alii non noverunt Deum, et habent gratiam, sicut parvuli. Si secundo modo intellexit Magister, difficile est hoc intelligere. Si tertio modo, non est alienum a fide catholica, quia illo modo ponit actum infusum. » (*Sent.* I, dist. XVII, quaest. I; e *Oxon.* dist. XVII, quaest. III, n. 30.)

Il soggetto poi in cui si ricevono le virtù infuse, sono le facoltà naturali e viventi dello spirito creato, le quali vengono da quelle innalzate ad un ordine superiore. Onde intimissime si fanno le relazioni, che esse naturali facoltà hanno con quest'ordine novello, in cui gli atti soprannaturali delle une e delle altre costituiscono un'azione indivisibile, fondata sopra un solo e medesimo principio di operazione, *principium quo operandi:* su di che non è disparere fra' teologi. Ma non è così sul modo come ciò avviene. È nota la dottrina dei Molinisti, secondo la quale l'atto procederebbe dalle sole facoltà naturali, e la virtù infusa non farebbe altro che perfezionarlo soprannaturalmente. Invece la scuola Domenicana e la Francescana, con la comune dei teologi fino a noi, sostennero che l'atto proceda dalla virtù infusa, cioè dalle facoltà dell'anima trasfigurate dalla grazia, e stimolate ad agire soprannaturalmente. Vero è che la rivelazione e la Chiesa attribuiscono a Gesù Cristo, come capo del mistico suo corpo, il nuovo inserto dell'uomo; ma Gesù Cristo non fa questo se non per virtù della sua divinità, la quale agisce come l'anima nel corpo, sostanzialmente informandolo, avvivandolo e facendolo una sola cosa con sè stessa.

Dottrina assolutamente certa nella Chiesa è l'esistenza delle virtù

infuse, chiamate comunemente teologali, che sono la fede, la speranza, la carità; dette soprannaturali per eccellenza, perchè contengono lo spirito e l'anima della soprannatural vita, e però si distinguono da tutte le altre per il valore de'loro prodotti; e da esse improntano tutte le altre virtù morali il loro valore rispetto all'eterna vita, di cui sono un'anticipazione: *Inchoatio vitae aeternae, participatio, conformatio vitae divinae.* Virtù, come dicevano i Dottori della Scolastica, assolutamente gratuite nel senso di *gratis datae*, di *gratum facientes*, « idest facientes acceptabilem ad vitam aeternam, » e di *gratis propter Deum operantes*, perchè hanno in maniera sopraeccellente Iddio a proprio motivo, e a fine di riposo: Dio quale è in sè stesso, non mai la creatura, o la creata ragione.

Lo studioso che ami approfondire questa materia, ricorra a San Bonaventura; e rispetto specialmente alla virtù della fede, troverà del pari copiosa e profonda dottrina nell'Ales dalla questione LXXIV del terzo libro della sua *Somma* fino alla LXXXII inclusive; delle quali questioni basterà qui accennare i titoli, perchè si vegga l'immenso ed importantissimo dottrinale che vi si contiene. Egli dunque, svolto prima di tutto l'argomento della grazia di Gesù Cristo nelle questioni, LXIX, « De gratia absolute considerata; » membri 1, 2, 3, 4, 5: LXX, « De effectibus gratiae; » membri 1, 2, 3, 4, 5, 6: LXXI, « De cognitione gratiae; » membri 1, 2, 3: LXXII, « De gratia in comparatione; » membri 1, 2, 3, 4: LXXIII, « De gratia gratisdata, » membri 1, 2, 3: nella LXXIV comincia a dire « De fide informi, » continuando nella LXXV il medesimo argomento. Nella LXXVI poi tratta « De amore servili; » nella LXXVII, « De gratia gratisdata ad honorem et utilitatem proximi: » nella LXXVIII, « De fide formata: » nella LXXIX, « De obiecto fidei; » nella LXXX, « De subiecto fidei; » nella LXXXI, « De passionibus consequentibus fidem; » nella LXXXII, « De articulis fidei et Symboli. » (Sum. part. III.) Maravigliosa è la dottrina che egli, primo di tutti gli Scolastici, seppe raccogliere e ordinare sopra questi argomenti, e con una chiarezza che cercheresti invano ne'moderni autori. Lo seguì con pari potenza d'ingegno ed arte San Bonaventura, rispetto alla grazia, nelle distinzioni XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX del libro II delle Sentenze; rispetto alla fede, nelle XXIII, XXIV e XXV del libro III. E se n'avessimo tempo, potremmo mostrare come nell'uno e nell'altro s'incontrino trattati, rispetto alla fede, quasi tutti i punti, che sono oggi così fieramente attaccati dai naturalisti e razionalisti, e confutate anticipatamente le pretese contraddizioni, o incoerenze, o stoltezze, delle quali accusano la dottrina cattolica e la Chiesa. Ne addurrò qualche esempio.

Si dice oggi, che la fede ammiserisce, anzi uccide la ragione; im-
occhè essendo questa nata fatta a specolare, e a penetrare nel
do delle cose, la fede invece le comanda di ciecamente credere
l che essa le propone, e che essa, la ragione, non intende, anzi
sso è per lei contraddizione. Ora l'Ales aveva già profondamente
ertito, che la fede non avendo, nè potendo avere, per oggetto altro
il vero, rivelato dalla stessa fonte di tutti i veri, che è Dio; però
verità per essa proposteci, non solamente non ammiseriscono il
tro intelletto, ma lo ampliano e lo sublimano; il quale senza la
e non potrebbe pervenirvi, e dunque ne rimarrebbe sempre di-
oso. (*Sum.* part. III, quaest. LXXIX, memb. 1.) Bellissimo è poi
nodo con cui spiega, come la fede crei in noi una vera evidenza
ertezza, superiori all'evidenza e certezza, che si hanno pe' sensi,
la specolazione, o per la storia. La questione che fa, è: « De pas-
nibus fidei, quae sunt duae, certitudo et profectus. » Qual'è la
tezza che ci dà la fede? Quel che crediamo per fede (dice il Dottore
efragabile) ci è proposto dalla verità somma, origine e fontana
tutti i veri: ora non ci vuol molto ad intendere (ripiglia il ve-
abile Dottore), che il suo lume genera dunque la massima delle
denze e delle certezze. « Certius est quod videtur in lumine primae
itatis quam quod videtur in lumine veritatis creatae: sed illud
od fide cognoscimus, in lumine primae veritatis cognoscimus: quod
noscimus aliis scientiis acquisitis, seu per intellectum, seu per
sum, cognoscimus in lumine virtutis creatae; » la quale è sem-
, e non può non essere, limitata e difettiva. (*Sum.* part. III,
est. LXXXI, memb. 1.) E spiega: « Dicendum, quod quaedam
bent certitudinem ex seipsis; quaedam vero ex aliis. Ex aliis cer-
dinem habent, ut ex principiis conclusiones; et ex articulis fidei
ae sequuntur ad articulos; ut quia Deus iustus est; quod reddet
cuique secundum opera sua. Quae vero habent certitudinem ex
psis, sunt tribus modis. Nam quaedam habent certitudinem ex
rmatione conscientiae; et haec est certitudo fidei, seu formatae,
informis: cum enim prima veritas ipsam fidem inspirat, sic con-
ntiam informat, ut si aliquis cogitur ipsa evidentia consentire isti
tati: omne totum maius est sua parte; per habitum infusum fidei
informatione conscientiae arctatur et cogitur consentire veritati
nae propter se; unde sicut negaret hoc: omne totum maius est
parte, contra suam scientiam; ita negaret quemvis articulum
ra suam conscientiam... Item, quaedam habent certitudinem
n experientiae; quae certitudo per modum gustus est, vel tactus:
certitudo est in virtutibus respectu suorum obiectorum, et in

fide formata respectu credibilium primae veritatis. Dicendum ergo, quod fide qua credimus, cognoscimus certitudinem evidentiae, si ipsam habemus,... secundum quod dicit Augustinus; quod fides quae est in animo credentis, conspicua est ei cuius est; quemadmodum et alias animae passiones et perfectiones quas intelligimus, rebus ipsis existentibus in anima; ut gaudium et tristitiam, timorem, amorem, iustitiam, temperantiam, et huiusmodi. Fidem vero, quae est illud quod credimus, cognoscimus certitudine informationis conscientiae, seu illud credamus fide informi, seu fide formata et certitudine sensus experientiae. Si credatur fide formata, non solum certa est de ipsa veritate quam credit propter informationem conscientiae, sed propter suavitatem et dilectionem, quam sentit. » Ed è verissimo; è un fatto psicologico, a cui non si bada abbastanza. Nessun ragionamento, nessuna convinzione umana, crea la quiete della coscienza, ossia il pieno appagamento dell'anima, che essa riceve dalla fede; segno evidente che la fede la investe e penetra per modo della luce sostanziale dell'increata verità, che di necessità trova in essa appagamento e riposo; perchè non solo è la verità, ma tutta la verità, la verità assoluta, fuori della quale non è che il nulla. Ora vegnamo a San Bonaventura.

La scienza cattolica (si dice) vieta il ragionamento. Falso (risponde San Bonaventura). Al contrario, « fides et scientia in eodem et respectu eiusdem esse possunt; » quantunque « non secundum idem. » Perchè in un medesimo oggetto vi può essere e vi è una parte attingibile della umana ragione, e una parte che essa non può attingere; anzi questo è di tutte le cose, anche di quelle delle quali crediamo avere la più intima e completa intelligenza. Per esempio, chi può vantarsi di aver penetrato e conosciuto l'essenza dell'essere? E nondimeno l'essere è quello che conosciamo in tutte le cose, e senza del quale non esisterebbe oggetto conoscibile, nè conoscente. Pertanto « ad praedictorum intelligentiam (dice il Dottor Serafico) est notandum, quod duplex est cognitio scientialis de Deo, scilicet a parte comprehensionis, et manuductivae ratiocinationis. Si loquamur de scientia a parte comprehensionis, quomodo cognoscitur Deus in patria, sic non compatitur secundum fidem, ut simul idem sit scitum et creditum, pro eo quod talis cognitio simpliciter excludit enigma: et hoc melius apparebit infra, cum agetur de evacuatione virtutum, quare videlicet et qualiter fidei actus per visionem excludatur et evacuentur. Et de hac sententia Sanctorum auctoritates dicunt, et communis opinio Magistrorum tenet, hoc esse verum; quia idem non potest esse scitum et creditum. Si autem loquamur de

scientia, quae est a manuductione ratiocinationis, sic volunt quidam dicere, adhuc esse verum, quia non potest simul stare cum fide; quia per talem scientiam assentit intellectus ipsi rei cognitae propter ipsam rationem principaliter; assentit etiam necessario; assentit sicut rei quae est infra se, cuius contrarium reperitur in fide, quae assentit primae veritati propter se et voluntarie, elevando rationem super se; et ideo dixerunt, habitum fidei et scientiae mutuo se se excludere, secundum quod charitas illum amorem excludit, quo quis amat Deum propter temporalia principaliter. Aliorum vero positio est, quod de uno et eodem simul potest haberi scientia manuductione rationis cum habitu fidei, iuxta quod dicit Augustinus (XIV *de Trinit.*), exponens illud Apostoli: Alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Huic scientiae (inquit) tribuo illud, quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollent plurimi fideles, licet habeant fidem. Et Riccardus de Sancto Victore dicit, quod ad ea quae fidei sunt, non tantum patet haberi rationes probabiles, sed etiam necessarias, licet eas interdum contingat latere. Unde aliquis credens Deum esse unum creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipiat ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere. Vel etiam, si prius noscet, fides superveniens talem cognitionem non expellit, sicut per experientiam patet. Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, et quod una cognitio alteram non expellit, est, quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem facit et evidentiam circa divina; illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quandiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare, Deum esse et esse unum; tamen cernere ipsum divinum esse, et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest, nisi per iustitiam fidei emendetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quanta habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. Et huius signum est, quia licet aliqui philosophi de Deo sciverunt multa vera; tamen, quia fide caruerunt, in multis erraverunt, vel etiam defecerunt. » (*Sent.* lib. III, dist. XXIV, art. II, quaest. 3.)

Nè varrebbe il dire: se posso conoscere tali verità con la ragione, a qual pro aggiungervi la fede per ottenere la stessa cognizione? Non solamente questo profitta, ma è necessario che la fede sopravvenga; perchè, come abbiam già detto, la ragione, per quanto naturalmente avanzi nel conoscimento delle verità che può naturalmente

conoscere, la sua conoscenza è sempre fenomenale, e non mai
vogliam dire, che non è mai dell'essere com'è in sè stesso: (
conoscenza non può darcela che l'essere per essenza, ossi
donde la necessità della rivelazione, come già dicemmo in pri
alla quale pertanto la ragione non solamente non dovrebbe
gnare, ma avrebbe da cercarla essa stessa, per appagare il suo
mabile desiderio della conoscenza dell'infinito com'è in sè med
Odasi il Dottor Serafico. « Visu (egli dice) cognoscunt Theolo
legunt Deum in Scripturis, et Philosophi, qui eum speculan
creatione. » (*Comp. theolog. verit.* cap. XVI.) « In quantum
dictat de Deo sentiendum altissime, non tantum attestatur
cra Scriptura, verum etiam omnis creatura. » (*Breviloq.* p
cap. 2.) Ma il natural linguaggio della creatura non basta ad a
pienezza di tale scienza. Questa dà la sola rivelazione, perch
sola dà « sufficientem notitiam de primo principio secundum s
viae, secundum quod necessarium est ad salutem », cioè rispe
l'ultimo fine e al pieno appagamento, a cui la ragionevole cr
si sente chiamata e destinata. « Et cum Deus non tantum sit
principium, ut exemplar effectivum in creatione, sed etiam r
vum in redemptione, et perfectivum in retributione; ideo non t
agit de Deo creatore, sed etiam de Creatore et creatura. E
creatura rationalis, quae est quodammodo finis omnium, non
sed suo casu indiguit reparari; ideo agit de corruptela pecca
dico, sanitate, et medicina, et tandem de curatione perfecta
erit in gloria, impiis proiectis in poenam; ideo ipsa sola est s
perfecta, quae erit in gloria, quoniam incipit a primo, qu
primum principium, et pervenit ad ultimum, quod est pra
aeternum: incipit a summo, quod est Deus altissimus, c
omnium, et pervenit ad infimum, quod est infernale supplicium
etiam sola sapientia est perfecta, quae incipit a causa sum
est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosoph
transit per eam, ut est remedium peccatorum; et reducit in
ut est praemium meritorium et finis desideriorum. » (*Brevil.* p
cap. 2.) E chi non conosce tutto questo, non può dirsi che po
la scienza; onde la rivelazione e la fede sono necessario comple
di essa.

Che cosa è dunque la fede? La fede è un dono soprannatur
Dio a noi infuso, il quale in noi operando, si effettua per d
menti, l'uno naturale, cioè l'assentimento alle cose rivelate, i
procede dal nostro intelletto in omaggio all'autorità di Crist
di Dio che rivela; soprannaturale l'altro, cioè l'aiuto della gra

per concepire la stessa fede che ci è data; sia perchè si manifesti in atti; nel che sta la sua essenza. « Ad hoc (dice Bonaventura) ut homo se praeparet ad donum gratiae, cum sit recurvus, indiget dono supernae gratiae gratis datae, maxime post naturam lapsam per quam habilis efficiatur ad bona moralia, quae sunt bona ex circumstantia, quae nullo modo possunt dici bona, nisi procedant ex intentione recta, videlicet quod non propter nos, sed propter summum bonum fiant, ad quod non assurgit spiritus noster recurvus nisi praeveniatur a Deo per aliquam gratiam gratis datam. Hinc nihilominus est, quod ad hoc quod faciat bona opera meritoria mercedis aeternae, cum totaliter sit Deo obnoxius, et debitor sui totius, indiget dono gratiae gratum facientis, per quam Deus sibi condescendat, prius acceptans suam imaginem et voluntatem, quam operationem ex eo manantem; quia, cum causa nobilior sit suo effectu, nullus se facere potest meliorem, nec facere opus Deo placens, nisi prius placeat ipse, ut Deus prius ipsum respiciat, quam ad munera eius. Et ideo omnis radix merendi fundatur in gratia gratum faciente, cuius est facere hominem dignum. » (*Breviloq.* part. V, c. 2.) « Rursus, quia veritas supra rationem, sive praeter rationem, est veritas non visa, nec apparens, sed magis occulta, et ad credendum difficillima; ideo ad hoc quod firmiter credatur, necessaria est illustratio veritatis animam elevans; necessaria est etiam testificatio auctoritatis animam firmans. Primum fit per fidem, secundum per Scripturam authenticam; quorum utrumque est a veritate summa per Jesum Christum, qui est splendor et verbum, et per spiritum Sanctum, qui veritatem ostendit, et dicit, et nihilominus credere facit. Hinc est quod auctoritas praebet fulcimentum fidei, et fides assentit auctoritati. Et quia auctoritas principaliter residet in sacra Scriptura; hinc est quod vera fides a Scriptura non dissonat, sed ei assentit assentione non ficta. » (*Ibid.* cap. 7.)

E così la fede è un dono di Dio, anche che non operi per carità; e quel che essa fa, profitta a salute. « Virtus dupliciter consuevit accipi, cum dicimus aliquem habitum esse virtutem, proprie videlicet, et communiter. Proprie namque dicitur virtus recte ratio producens in finem: et hoc modo virtus est principium operis meritorii; et dicitur solummodo de habitu gratiae informato, sine quo non contingit pervenire ad finem gloriae. Alio modo dicitur virtus communiter habitus rectificans potentiam aliqua rectitudine iustitiae et vigorans eam circa opus difficile, quamvis non perducat eam in finem. Et hoc modo accipiendo virtutem, habitus politici informes dicuntur esse virtutes: hoc etiam modo fides infor-

mis, quae quidem est in malis christianis, habet esse in genere virtutis. Per illum enim habitum quodam modo rectificatur intellectus hominis, dum captivatur in obsequium Christi ad assentiendum primae veritati propter se et super omnia. Vigoratur etiam ut credat vera, non apparentia, ut vitet erronea et phantastica, sicut apparet in multis christianis carentibus charitate, qui libenter et humiliter audiunt verba spectantia ad doctrinam fidei; et constanter et viriliter abhorrent haereticam pravitatem. Et sic concedi potest, quod fides informis sit in genere virtutis, secundum quod nomen virtutis accipitur large, et extenditur ad habitum rectificantem et vigorantem potentiam in his actibus, circa quos consistit via iustitiae. » (*Sent.* III, dist. XXIII, art. 11, quaest. 1.)

Questi tratti bastano a mostrare quale profonda scienza si contenga specialmente ne'libri delle Sentenze e nel Breviloquio del Dottor Serafico relativamente alle virtù teologiche, la prima delle quali è la fede. Se ci fosse bastato il tempo, avremmo potuto mostrare, rispetto alla fede e alle attinenze che ha con la ragione, non esservi obbiezione de'presenti razionalisti, che il Santo Dottore non abbia prevenuta e trionfalmente dileguata.

Ora tornando all'argomento della grazia, molti altri punti ci resterebbe a toccare, i quali maggiormente addimostrerebbero l'importanza della primitiva Scuola Francescana. Ma già abbastanza lungo è il cammino percorso; e trattenendoci maggiormente, ci mancherebbe il tempo per compiere, quanto è possibile, l'illustrazione di questo terzo libro e dire appena poche parole del quarto. Tuttavia ricorderò come la nostra scuola prevalesse anche in altri non pochi punti della stessa grazia, di non minore importanza. Per esempio, nella questione circa la grazia elevante; vale a dire, se sia da ammettere reale o formale distinzione tra la grazia e la carità. La dottrina cattolica circa la grazia elevante, è questa; che quantunque le virtù infuse già costituiscano per lo spirito umano uno stato al tutto soprannaturale, e gli conferiscano nello stesso tempo in una maniera stabile la forza fisica e l'inclinazione necessaria per fare atti, che per la loro interiore eccellenza sieno proporzionati alla vita eterna, e possano fornire un efficace soccorso per conseguirla; nondimeno, affinchè essi sieno veramente meritori, è inoltre necessario che Dio prometta ad essi una ricompensa (se no la creatura avrebbe *a priori* dei diritti verso Dio); ed affinchè sieno degni di tale ricompensa, non in un modo qualunque, ma perfettamente, ossia *condigniter*, bisogna che la creatura venga dallo stesso Dio messa in uno stato, in cui riceva e possegga una nobiltà divina, una virtù per cui la vit

eterna le competa come destinazione conforme al suo stato, e come sua eredità. Questo stato da' teologi viene chiamato *statum gratiae gratum facientis* (gli Scolastici dicevano, *statum gratiae dignificantis*), ed anche stato di grazia santificante, essendo una partecipazione della carità di Dio; contro la quale dottrina furono le proposizioni di Baio, espresse come segue: « Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo de gratia adoptionis sublimetur ad statum deificandi. Ratio meriti non consistit in eo quod qui bene operantur, habent gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum quod obediunt divinae legi. »

Da ciò segue, che a concepire l'eccellenza della vita eterna, e il merito propriamente detto per conseguirla, è assolutamente necessario essere innalzati alla dignità di figliuoli di Dio. E difatti tutti i teologi convengono, che la carità, se si consideri in sè stessa, vuoi come atto e sentimento, vuoi come attitudine e virtù, non contiene, nè comunica alle sue opere quella dignità di vita eterna, quella divina compiacenza, quella santità e giustizia della persona, che richiedesi per meritare la vita beata. E anche quelli che non ammettono nella creatura adottiva altra qualità interiore all'infuora dell'attitudine delle virtù (come Scoto e i Nominalisti), insegnano che queste debbono essere compiute da un favore divino, da un'accettazione dalla parte di Dio; oppure, che all'infusione delle attitudini si deve aggiungere una unione speciale con Dio, una consacrazione, che fa della creatura un tempio dello Spirito Santo, per costituire i suoi rapporti e la sua qualità di figliuola adottiva e il merito dell'eterna vita. Chè la dignità di figliuola adottiva nella creatura, contiene in sè l'aspettativa della vita eterna e il diritto di possedere la vita soprannaturale in questo mondo. Essa dunque non solamente non proviene dalla carità, ma è quella che ne assicura il possesso e la durazione. Or qui viene la questione seguente. Questa adozione alla figliuolanza divina, è essa una qualità soprannaturale, una vera realtà, intima, che ne costituisca il reale e formale fondamento? « Utrum gratia adoptionis, o gratum faciens, est donum creatum et infusum; vel ut accidens, habitus et qualitas animae, sit eadem ac virtus infusa, sive charitas? » Non ci pare che si richieda di molto ad intendere, che se la dignità di figliuoli adottivi di Dio, la divina compiacenza e la consacrazione ch'essa inchiude della creatura, non è, come nelle umane adozioni avviene, una cosa puramente ideale e morale, essa deve di necessità avere un fondamento almeno ale interiore. Se, come si legge in San Giovanni (JOAN. I, 3), non noi veniamo chiamati, ma siamo realmente figliuoli di Dio, e

questa dignità ci è conferita con tutti gli attributi e i diritti che porta seco una novella rinascenza verace; ci par chiaro che l'essere specifico e la nobiltà di figliuoli di Dio debba consistere in una gloria interiore, che sia un riflesso della gloria di Dio; gloria, che serve alla natura come di vestimento, e la rende talmente a Dio somigliante, che resti a lui in modo tutto speciale dedicata e sacra.

Questa fu la dottrina di tutti pressochè i Padri e il sentimento costante della Chiesa: dottrina abbracciata poi da tutti i grandi Dottori del Medio Evo, Francescani e Domenicani; primo di tutti l'Ales, poi San Bonaventura, San Tommaso, Alberto Magno, Riccardo di Middleton. Se ne discostò Scoto e la sua scuola; e per verità ne restarono di molto inferiori. L'Ales la svolge ampiamente nel quarto articolo del secondo membro della questione LIX del terzo libro della sua Somma, conchiudendola come segue: « Dicendum, quod sicut se habet esse ad operari et bene esse ad bonum operari, sic gratia et virtus, seu dicamus esse substantiae animae, seu esse potentiae. Nam quo anima, seu potentia sua bene est, est illud quo grata est; quo autem grata est, seu secundum substantiam, seu secundum potentiam, est gratia; quo autem bene operatur, est virtus, non tamen secundum esse et rationem. Unde ad maiorem differentiam voluerunt quidam dicere, quod quae est operatio animae ad suas vires, vel potentias, eadem est operatio gratiae ad virtutem. Et exemplum patet de radio et lumine in aere: lumen enim et radius sunt idem secundum substantiam, quia lumen est substantia radii. Differunt tamen secundum rationem et esse, quia lumen dicitur, quod perficit aerem indistincte, radius autem dicitur illud, quod perficit per distinctionem in partibus, quia radius dicit directionem ipsius luminis ad hanc partem aeris et ad illam; lumen autem non. Similiter in anima lumen est gratia, radius autem virtus; quia gratia, quae est ipsa lux, perficit animam quantum ad suam essentiam, et indistincte quantum ad omnes vires; virtus autem perficit animam quantum ad partes, quae sunt vires eius; quia per fidem in anima intelligimus radium quemdam dirigentem vim rationabilem in primam veritatem; claritas autem est radius, per quem dirigitur concupiscibilis in summam bonitatem; spes est radius per quem dirigitur irascibilis in summam maiestatem. Sic ergo radius substantialiter est in lumine, et per hoc est lumen causa substantialis ipsius radii. Item, lumen est causa effectiva radii, et efficit radium. Similiter est virtus in gratia substantialiter, et est gratia causa effectiva substantialis ipsius virtutis: unde dicit Bernardus, quod virtutes sunt ordinantes per gratiam

:t propter hoc, sicut diceremus quod radii sunt luminis
ita debemus dicere, quod virtutes sunt ordinationes
ndum hoc ergo, cum dicitur est lumen, non est prae-
ssentiam, sed per causam; similiter hic gratia est virtus
so. Sed sunt idem substantialiter, sicut ferrum et cul-
ntialiter idem sunt, sed non formaliter; et sic gratia
s omnino secundum esse et rationem. » (*Sum.* part. III,
memb. II, art. 4.)
Serafico tratta con eguale e forse maggiore ampiezza la
lla distinzione XXVII del secondo libro delle Sentenze,
e così nel capitolo quarto della quinta parte del suo
m: « Sicut principium productivum (Deus) sua summa
n dando vitam naturae, non tantum dat vivere quantum
imum, verum etiam quantum ad actum secundum, qui
sic necesse est quod principium reparativum vitam tri-
in esse gratuito, et quantum ad esse et quantum ad
uoniam unius viventis secundum unam vitam primam
multae sunt operationes vitales ad illius vitae perfectam
nem; cum actus diversificentur per obiectum, et diversi-
equirat diversitatem, seu distinctionem habituum; hinc
et sit una gratia vivificans, ramificari tamen necessario
er varias operationes. » È anche da vedere il capo se-
sua opera, *De coelest. hierarchia.* In San Tommaso
uesta differenza; che mentre l'Ales e il Dottor Serafico
o lo stato di grazia come spettante alla creatura in con-
lla sua adozione a sposa di Dio, a cui in mistico con-
iunta; per l'Angelico lo stato di grazia è sopra tutto uno
zione fondato nella novella nascenza della creatura in
d'una partecipazione della natura divina.
nento di quanto fin qui abbiam detto della distinzione
a la grazia e la carità, si vegga, dell'Ales, anche la que-
lella terza parte della sua Somma; di San Bonaventura,
tolo quarto della quinta parte del *Breviloquium.* E qui,
emmo ancora di molto allungarci, sempre meglio mo-
portanza e il merito della primitiva Scuola Francescana
gomento della grazia; necessità vuole che conchiudiamo,
remo dando un breve cenno dell'ordine soprannaturale
apremo della creazione.
capitale del nostro secolo (come con la sua infallibile
tenziava il Concilio Vaticano, *De Fide)* è la confusione
a e della grazia, dell'ordine naturale e del sopranna-

turale. Giovi pertanto mettere qui un'idea del secondo in rispetto al fine supremo della creazione. Quale connessione ha l'ordine soprannaturale con l'universo? La connessione è questa, che non solamente tutti gli umani individui sono ordinati a tal fine supremo, ma eziandio presi tutti collettivamente con tutte le altre creature dell'universo hanno la stessa destinazione. Qual'è in verità il fine supremo degli esseri creati? Esso è, e non può essere altro, che la glorificazione del Creatore: 1°, mediante l'esteriore manifestazione della sua gloria e la comunicazione ed effusione della sua felicità; 2°, per la riconoscenza e l'amore che gliene mostrano ed attestano le sue creature; 3°, per il riposo che in lui, come bene supremo, conseguiranno. Ma questo fine nel presente ordine di cose non è che imperfettamente raggiunto, e solo nel soprannaturale avrà il suo compimento. Di fatti, nell'ordine naturale la creatura non è che un'ombra della magnificenza di Dio, nè partecipa come che sia della sua specifica felicità. Essa ottiene questo nell'ordine soprannaturale, trasfigurata nella grazia e nella gloria, vera imagine della gloria specifica di Dio, e ammessa alla stessa eterna felicità di lui. Nell'ordine naturale Dio non è conosciuto che mediante le creature, le quali sono infinitamente da lui distanti; nell'ordine soprannaturale è conosciuto, e conseguentemente onorato e glorificato, immediatamente in sè stesso; è onorato e glorificato per mezzo di servi da lui redenti, fatti suoi intimi famigliari e figliuoli, che liberamente gli si accostano, si associano alla sua gloria, formano il regale suo sacerdozio, e gli rendono grazie, non solo de'beni creati che già ebbero da lui ricevuti, ma inoltre, e molto più, di averli ammessi alla stessa sua felicità. Nell'ordine naturale la creatura non trova pace nè riposo, se non nell'indirizzarsi e movere verso Dio, bene supremo, non soddisfatta di bene alcuno di questa terra; nell'ordine soprannaturale Dio la trae talmente a sè, che addiventa una stessa cosa con lui, bene supremo e oggetto immediato del suo possesso e del suo godimento. In tal modo nell'ordine soprannaturale si effettua e si compie lo scopo finale di tutte le cose; il quale consiste nel richiamare e ridurre la creatura al suo principio: *Reductio et revocatio creaturae ad suum principium.*

Ed ecco il grande ed ineffabile lavoro della grazia, disporre e condizionare la creatura ragionevole, perchè possa addiventare degna, anima e corpo, di far parte dell'ordine soprannaturale, ed essere quivi in Dio eternamente felice e beata. Per l'opera della grazia essa ritorna a Dio e in Dio, da cui era uscita per creazione; vi ritorna degna di Dio, per essere con lui beata della sua beatitudine.

corrispondente all'eterno ideale secondo cui venne creata. Non si però, che debba quivi formare un essere unico con Dio; ma entrerà nella più intima e stretta società con lui che possa mai dirsi, restando sempre, in quanto creatura, quel che Dio per sua bontà l'ebbe fatta.

Sì, nell'ordine soprannaturale il fine supremo della creazione si effettuerà compiutamente e perfettissimamente, in quanto che la creatura entrerà in intimo rapporto con le tre persone divine, e quivi glorificherà le interiori produzioni di Dio, che tanto maravigliosamente si manifestarono nelle esteriori; facendo quivi parte della società, che per le dette sue produzioni interiori è in Dio da tutta l'eternità.

Di fatti, l'innalzamento dell'immagine di Dio, creata, alla rassomiglianza deiforme, è, chi ben guardi, un'imitazione, e per conseguenza una moltiplicazione, un'estensione, se possiam così dire, e come quasi un riduplicamento della generazione eterna, della quale rivela di fuori l'infinita fecondità, e la magnificenza del prodotto che essa dà, cioè il Verbo divino. E risguardata nella sua forma, in quanto è una comunicazione della natura divina per amore, è un riflesso, un raddoppiamento, un aggrandimento, una manifestazione ella processione dello Spirito Santo.

La diffusione poi della vita deiforme nella creatura mediante la onoscenza e l'amor di Dio, quale è in sè stesso, presenta un riflesso elle produzioni eterne, cioè della produzione del Verbo e di quella ello Spirito Santo; un riflesso, in cui tali produzioni vengono foralmente riconosciute e come tali onorate.

Inoltre, la creatura associata per la grazia alla natura di Dio, ddiventa compagna delle tre divine persone, ed entra nella loro cietà, in virtù dell'uguale e comune possessione d'una sola nara. E poichè questa divina società forma l'amicizia naturale più rfetta ed intima che sia possibile; così la società della creatura n le tre divine persone, addiventa, quanto è possibile, un'amicizia n esse, che avanza infinitamente quante se ne possono dare fra i uomini. Amicizia, che specialmente partecipa delle relazioni filiali e ha col suo Padre il Verbo divino; e perciò noi veniamo chiamati liuoli adottivi del Padre e fratelli adottivi del Figliuolo, *ut sit se primogenitus in multis fratribus.* Ma la formola, che meglio fa conoscere i rapporti della creatura con le persone divine, e in erale la natura e l'importanza dell'ordine soprannaturale, è lla di cui vuolsi attribuire tutto il merito a Frate Alessandro les, e rimasta classica in teologia: la creatura addiventa *Filia*

(adoptiva) *Patris; sponsa Filii; templum, sacrarium Spiritus Sancti.*

Come già s'è accennato, il fine supremo della creazione nell'ordine soprannaturale mediante la grazia e la gloria, dovrà effettuarsi e compiersi non solo in alcune spirituali creature, sibbene in tutte; destinate tutte a formare insieme, in Dio e con Dio, una società co' più stretti vincoli congiunta; a formare l'*Ecclesia Dei,* o *Domini,* o *Dominica,* κυριακή (donde il nome di Chiesa), e per conseguenza una società di Santi: *Communio Sanctorum.* Imperocchè l'idea generale del mondo in quanto regno, o impero, governato da Dio, e serviente alla sua gloria, si specifica in questo, che la creatura spirituale, la quale governa naturalmente il resto del creato, che Dio volle a lei assoggettare, partecipi alla gloria del suo fattore e costituisca nella palingenesi un magnifico regno degno di lui.

Questa società intima in Dio e con Dio nell'ordine soprannaturale, dà poi un'unione così stretta ed intima tra le medesime spirituali creature, che è stupenda imagine di quella delle tre persone divine: *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* (JOAN. XVII, 22) Vale a dire, esse non sono quivi soltanto insieme raccolte, ma vi compongono un popolo mirabilmente unito, che gli Apostoli Pietro (I. 2) e Paolo (*Ephes.* II, 21) assomigliano ad una casa, o ad un tempio, in cui l'una parte è edificata sopra l'altra, avendo a pietra fondamentale il Figliuolo di Dio, e per cemento la virtù dello Spirito Santo. Sicchè il compimento dell'ordine soprannaturale ci mostra Dio che fonda la sua Chiesa per la creazione, la quale addiventa un santuario fondato sopra il suo Figliuolo, e pieno dello Spirito Santo. Ed egli l'unisce al suo Figliuolo come corpo e sposa di lui, affinchè secondo la bella parola di San Paolo (*Ephes.* I, 23), essa sia la pienezza (πλήρωμα) di colui, *qui* (per) *omnia in omnibus impletur.* Nella quale suprema unità sono compresi gli Angeli e gli uomini, formando gli uni e gli altri una sola Chiesa, a ciò non contrastando punto le naturali loro differenze; gli Angeli puri spiriti; gli uomini composti d'anima e di corpo, e innalzati sopra la condizione naturale degli Angeli sino alla dignità di Figliuoli di Dio, e fatti cittadini della Gerusalemme celeste.

GESÙ CRISTO E LA SUA CHIESA

SOMMARIO

[Ri]sultato visibile dell'incarnazione di Gesù Cristo su questa terra. — La Chiesa e le sue parti. — Come ne trattarono gli Scolastici. — Cenni di Frate Gherardo corrispondenti alla trattazione fattane dall'Ales e da San Bonaventura. — Trattazione dell'Ales. — Cioè, per quale ragione o proprietà Cristo sia detto capo della sua Chiesa. — Di chi in essa egli sia capo. — Gli uomini. — Gli Angeli. — Adamo. — Le anime. — I corpi. — Come le membra della Chiesa sieno unite al loro capo Gesù Cristo, ed egli influisca in esse. — Quando principiò la Chiesa. — Fin qui l'Ales. — Seguita San Bonaventura. — Lutero e gli altri novatori del XVI secolo. — In che specialmente consistè la funesta loro impresa. — Esposizione storico dommatica del nostro celebre Alfonso De Castro. — L'Ordine Francescano nato difensore delle prerogative della Romana Chiesa e del supremo suo capo, il Sommo Pontefice, Vicario di Gesù Cristo. — Quel che sotto questo rispetto ha fatto infino ad oggi. — Nomi degni di speciale ricordanza, tra'quali Frate Pietro Giovanni Olivi e Frate Ruggero Bacone. — San Bonaventura rispetto al primato di Pietro, da Cristo costituito capo visibile di tutta la sua Chiesa. — E rispetto ai suoi successori. — E all'infallibilità dell'uno e degli altri. — Bella e commovente apostrofe del Serafico Dottore. — Instituzione fatta da Cristo di questo capo e delle sue prerogative. — Questione dell'Ales relativa alla durazione e al fine della Chiesa, e rinnovamento d'una vecchia eresia. — Breve sunto di tutta la dottrina dommatica risguardante la Chiesa fatto dal nostro Monsignor Benedetto d'Acquisto.

Il risultato visibile dell'incarnazione, della vita, della passione [e] della morte di Gesù Cristo, tutti sappiamo che fu la fondazione [e] costituzione della sua Chiesa, nella quale e per la quale tutta [l']umanità da lui redenta formando un'unica società sotto di lui suo [ca]po, tutta spiritualmente si rigenerasse e conseguisse il proprio fine [i]mmortale, formando da ultimo in cielo l'eterno e beato suo regno. [A]bbracciando la Chiesa tutta l'umanità per condurla al suo fine [su]premo, ne viene di necessità, che si divida in tre parti; cioè in [ch]iesa trionfante, in chiesa purgante e in chiesa militante, senza di [ch]e quel fine non si potrebbe raggiungere.

Mentre gli Scolastici trattarono abbastanza della parte trionfante [e] della purgante nel quarto libro delle Sentenze; poco dissero della

militante, spente da secoli le eresie dei Pelagiani e dei Donat
le bestemmie dei quali vennero sventuratamente poi rinnovat
accresciute nel principio del XVI secolo; onde invano cercherei
in essi quella esposizione dommatica e dottrinale, che addiv
assolutamente necessaria dopo gli attacchi a' quali la Chiesa fu
segno, in prima da' Valdesi ed Albigesi, poi da Giovanni Hus
Vicleffo, e finalmente da Lutero e da Calvino, infino a' modern
zionalisti ed increduli.

Gli Scolastici nel commento a' quattro libri delle Sentenz
dissero quanto bastava pe' loro tempi, ragionando della grazia
ebbe Gesù Cristo come capo di essa sua Chiesa; e poi nell'esp
il sacramento dell' Ordine e quello della Penitenza, parlando in
st' ultimo specialmente delle potestà delle chiavi, onde vengon
messi i peccati; ma non mancò nè anche chi in altre opere, sec
la natura degli argomenti che toglieva a trattare, toccasse q
là della dottrina risguardante la costituzione della Chiesa com
Cristo venne fondata; fra' quali si segnalò il nostro Serafico Do
San Bonaventura.

Il nostro Frate Gherardo, compendiando i libri delle Sent
dell' Ales e del suo maestro San Bonaventura, si limitò anch
ad accennare la fondazione della Chiesa per la grazia speciale
n' ebbe Gesù Cristo incarnandosi, come capo della medesima
fatti l' Ales nella terza parte della sua Somma svolge l' argom
nelle tesi seguenti.

« Quaeritur primo (egli dice) secundum quam rationem C
stus sit caput; scilicet secundum quam proprietatem dicatur ca
Utrum per gratiam influentiae. Et per quam naturam dicatur
caput. » E finalmente, « an alii conveniat esse caput. » Ai quali q
siti risponde così. Al primo, che non solamente Gesù Cristo si
capo della Chiesa, perchè « est in eo plenitudo gratiae quantum
omnem sensum spiritualem gratiae; » ma principalmente e prop
mente, perchè come vero capo influisce in essa tutta quanta: « P
pria ratione dicitur caput per rationem influentiae; ut sicut a ca
(corporis humani) est influentia sensus et motus secundum dive
partes eius, quia ab anteriori parte capitis fluunt nervi, per q
fluit sensus ad membra; a posteriori vero parte fluunt nervi,
quos fluunt motus ab anima ad singula membra; similiter Chri
in Ecclesia influit sensum et motum spiritualiter: sensum in
per fidem; motum vero per amorem. Influit enim sensum fide
motum amoris, et illa ratione proprie dicitur caput Ecclesiae; u
secundum quod videmus, quod caput quodam modo gerit vi

animae in movendo corpus, et consulendo ei per sensum; ita et de Christo respectu Ecclesiae, quia se habet ad ipsam in ratione moventis et consulentis per sensum gratiae, quem ei influit; unde (*ad Colos.* I): Ipse est caput corporis Ecclesiae: Glossa: capiti omnia subiecta sunt ad operandum. Id autem, scilicet caput, supra locatum est, ad consulendum, quia ipsius animae quodammodo vicem gerit caput. In hoc quod dicitur ad operandum, ostendit, quomodo motus est a capite in membra; in hoc quod dicitur ad consulendum, ostendit, quod sensus est ab ipso in membra. » (*Sum.* part. III, quaest. XII, memb. II, art. 1.)

Risponde al secondo, che Cristo può chiamarsi capo della sua Chiesa anche secondo la natura divina; ma propriamente parlando ne è capo secondo la umana. « Secundum divinam, patet (*ad Ephes.* I): Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius: Glossa: super omnem Ecclesiam, quae in coelo et in terra est, dum confitentur hunc esse per quem facti sunt; subiiciuntur enim ei tamquam capiti, a quo trahunt originem; sed ex ipso facti sunt secundum deitatem; relinquitur ergo quod secundum deitatem est caput Ecclesiae. » E « quoad divinitatem » anche tutta la Trinità « est caput Ecclesiae; » imperocchè « tota Trinitas movet et regit Ecclesiam, et infundit gratiam ei, qua sentiat per fidem et moveatur per charitatem; unde in ratione regentis et influentis se habet ad ipsam. » Ma propriamente parlando, capo della Chiesa « est Deus homo, secundum suam humanitatem, quia hoc modo se habet ad Ecclesiam secundum rationem conformitatis ad ipsam per gratiam et naturam: unde (*Ephes.* I): Ipsum dedit caput, etc.: Glossa: proprie dicitur caput secundum humanitatem, secundum quam ei coniungitur Ecclesia natura et gratia. » *(Ibid.)*

E di chi è egli capo Gesù Cristo nella sua Chiesa? Imperocchè, è tanto varia la specie delle creature intelligenti. Vi sono gli Angeli e gli uomini; e tra questi vi sono gli eletti e i presciti; oltre che, l'uomo si compone di anima e di corpo; due sostanze che, sebbene unite, l'una non ha che far nulla per natura con l'altra.

Risponde l'Ales, che Cristo è capo non solamente degli uomini, ma eziandio degli Angeli, benchè in quanto uomo abbia una natura differente da essi. San Paolo parla apertamente: *Qui est caput super omnes Principatus et Potestates;* e chi ci ha seguito in questi studi risguardanti l'umanità assunta da Gesù Cristo, non ha bisogno che gliene spieghiamo maggiormente le ragioni. « Christus (dice il nostro Dottore) in quantum homo est caput Angelorum, quia ipse est rex constitutus super omnes Angelos, qui adorant eum; » perchè

anche gli Angeli non sono che tante repliche dell'anima santissima di lui, benchè non abbiano il corpo umano che egli assunse. E vuol dire (aggiunge il venerabile Dottore) che « Christus, in quantum homo, non est caput Angelorum simpliciter, sed secundum quid, quia non est conformis Angelis in natura simpliciter; sed secundum quod dicitur, quod anima rationalis quantum ad partem superiorem intellectivam habet conformitatem cum Angelis. Est ergo caput ipsis in quantum conformatur eis in natura per partem rationis intellectivam. Hominum autem est caput simpliciter isto modo, quia plenam conformitatem habet cum illis. » *(Ibid.)*

È facilissimo poi intendere come Cristo sia capo di tutti gli eletti, « secundum divinitatem et humanitatem; » perchè « secundum divinitatem et humanitatem fuit fundator Ecclesiae »: imperocchè, « omnes iustos, qui ab Abel usque ad ultimum iustum generantur, virtute divinitatis illuminavit. Secundum humanitatem etiam potest dici caput, vel principium Ecclesiae, quia super fidem humanitatis eius fundata est; » vale a dire sopra la fede e la speranza del riparatore promesso dopo la prima colpa. « Ex hoc expresse relinquitur, quod Ecclesia fuit fundata super fidem humanitatis suae ante incarnationem, et eo dicitur caput quo est fides de sua humanitate: ergo est caput eorum qui fuerunt ante incarnationem fidelium, sicut eorum qui sunt post incarnationem... Augustinus ponit exemplum (*de Cathechiz. rudibus* cap. XXXVIII) de filiis Judae, in quorum nativitate Zaram prior eduxit manum, in qua obstetrix ligavit coccineum dicens: Iste egredietur prior; illo vero retraente manum, egressus est alter. Et dicit Augustinus, quod sicut Zaram dum nasceretur, prior emisit manum, et postmodum caput secutum est, deinde caetera membra; sed tamen caput dignitate et potestate praecellit, licet tempore sequeretur; ita Christus, mediator Dei et hominum, in Patriarchis et Prophetis praemisit manum antequam appareret in carne, vinculis legis superbum populum constringentem, sive comprimentem; tempore autem nascendi secutum est caput corporis Ecclesiae, cui adhaeserunt omnes fideles credendo. Relinquitur ergo quod fuit caput fidelium et praesentium et antiquorum. Non sequitur ergo: tunc non fuit homo; ergo tunc non fuit caput; quia ipse est caput eo quod est creditus homo et amatus. » *(Ibid.)*

E qui è il luogo di ricordare la questione quarta del quarto libro della sua Somma, dove tornando su questo argomento, tratta largamente del principio, della durazione e del fine della Chiesa: « De initio et fine Ecclesiae. » È da avvertire, che l'argomento della quarta parte della Somma sono i Sacramenti; onde egli intende d

parlare della Chiesa, in quanto vi furono già esplicitamente i Sacramenti figurativi di quelli, che istituirebbe poi Gesù Cristo. E in questo senso, piuttosto che da Adamo, la fa cominciare da Abele. « Dicendum est, quod Ecclesia dicitur incoepisse ab Abel, quia fides eius in sacrificio, quod obtulit Domino accepto manifestabatur: et hoc fuit primum signum sacrum ex parte hominis, de quo legitur in Scriptura. Alia ratio adiuncta est continuitas sanctitatis. Tertia causa, quia ipse fuit primus martyr, et Ecclesia solet dedicari sanguine martyrum; illi enim firmaverunt fidem Ecclesiae. Quarta causa est propter testimonium Christi (MATTH. XXIII): A sanguine Abel iusti, etc. Et dicit Augustinus *(De mirabilibus mundi)*, quod Abel et virgo fuit et martyr, et fidei doctor; unde per hoc signatur, quod in ipso fuit Ecclesia bonorum in divisione ab Ecclesia malignantium. » (*Sum.* part. IV, quaest. IV, memb. 1.)

Ma Adamo non fece dunque parte della Chiesa? Sì; non ne viene però detto principio, quantunque le appartenesse prima del suo figliuolo Abele, perchè la Scrittura non ricorda alcun segno sensibile, da lui praticato, simbolo e figura de' futuri Sacramenti: « Licet fuerit Adam primus fidelis, non tamen dictus est principium, a quo coepit Ecclesia, cuius sunt Sacramenta. Non enim legitur in canone sacrae Scripturae, quod ipse sacrificium obtulerit, vel aliquod sacrum signum demonstraverit, licet legatur de eius liberatione a peccato (*Sapient.* X): Illum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit et eduxit a delicto. » *(Ibid.)*

Ma Cristo, fondatore e capo della sua Chiesa, apparve quaggiù solo quaranta secoli dopo che il mondo esisteva: in tutto questo tempo fu dunque acefala la Chiesa. « Dicendum (risponde il nostro Dottore), quod corpus Ecclesiae numquam fuit acephalum, sed semper habuit Christum caput secundum divinitatem et secundum humanitatem. Licet enim Christus ratione humanitatis non esset a principio mundi, tamen fuit ratione fidei, et diuturnitate et humanitate, et ratione illius fit colligatio membrorum ad caput et etiam inter se; oportet enim ad hoc quod in Ecclesia militante sint membra; inter se habere fidem et gratiae conformitatem, sive charitatis, quantum ad Christum; et quod Christus secundum quod homo, licet tempore secutus sit, fuerit caput. Unde Augustinus *(De cathechizandis rudibus)*: ipse unigenitus Dei, Verbum aequale Patri per omnia, homo propter nos factus est, ut totius Ecclesiae, quasi totius corporis caput esset. Sed velut totus homo, dum nascitur, etsi manum nascendo praemittat, tamen universo corpori sub capite coniuncta

atque compacta est; quemadmodum etiam nonnulli in ipsis Patriarchis, ad huius etiam rei signum manu praemissa, nati sunt; ita omnes Sancti, qui ante Domini nostri Jesu Christi nativitatem in terris fuerunt, quamvis antea nati sint, tamen universo corpori, cuius ille caput est, sub capite cohaexerunt. » (*Ibid.* memb. 2.)

Riserbandoci di riferire alla fine di questo paragrafo quel che scrive qui, « de duratione et fine Ecclesiae; » accenneremo dalla seconda parte della Somma, con la quale cominciammo, come spieghi che Cristo è capo, non solamente delle anime, ma eziandio dei corpi. Imperocchè quale relazione può essere tra i corpi nostri e Gesù Cristo in quanto capo della sua Chiesa, il cui fine fu di condurre le anime alla eterna salvezza, di cui esse sole sono capaci? « Dicendum (risponde l'Ales) quod corpora nostra duplicem habent coniunctionem cum corpore Christi; unam propter similitudinem in specie, aliam propter perfectionem unam et eamdem. Corpora ergo nostra habent coniunctionem cum corpore Christi, quia sunt corpora eiusdem speciei nostra corpora et suum corpus. Coniunctio vero, quae est propter perfectionem unam potest esse dupliciter; quia est perfectio naturae, et sic anima est perfectio; et est perfectio sanctificationis nostrae, et hic est Spiritus Sanctus. Dicendum ergo, quod attendendo perfectionem naturae, quae est anima, sic corpora nostra et suum (scilicet Christi) non habent perfectionem unam, quia alia est anima Christi, quae perficit corpus Christi secundum numerum, et quae corpora nostra: sed corpora nostra habent perfectionem unam accipiendo perfectionem sanctificationis, quae est Spiritus Sanctus. Perfectio enim corporis non solum est anima, sed etiam Spiritus Sanctus, cuius corpora nostra templum sunt, sicut habetur (I *Corinth.* V): Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti? Sed anima perficit quantum ad esse naturae; Spiritus Sanctus quantum ad esse sanctificationis. Idem autem Spiritus Sanctus, qui sanctificat corpus Christi, sanctificat et corpora nostra, cum sumus in fide et charitate. Ex hac speciali sanctificatione imprimitur dispositio et pertinet ad gloriam resurrectionis. Unde Apostolus (*ad Rom.* 8), probat per hoc corporum resurrectionem gloriosam dicens: Si spiritus eius qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in nobis, vivificabit et mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum Sanctum in nobis. » (*Sum.* part. III, quaest. XII, memb. II, art. 2.) E qui è da vedere anche la bella questione che fa nella seconda parte della sua Somma, questione LXXXI: « Si Deus sit finis corporis ipsius primi hominis. »

Come poi le membra della Chiesa sieno unite al loro capo Gesù

sto, e come egli in esse influisca, il venerabile Dottore lo spiega
gamente e a maraviglia ne'cinque paragrafi dell'articolo terzo
membro medesimo. È anche bello accennare, come spieghi che
« Christo homine potest esse influentia gratiae in Angelis. » « Di-
dum (egli scrive) quod a capite Christo homine recipiunt Angeli
nitionem veritatis, et honorem, et dulcedinem, et iucunditatem.
nitionem veritatis, quia erudiuntur ab ipso, immo per Ecclesiam
m, quae est corpus eius, innotuit eis misterium incarnationis;
erubescunt erudiri per ipsam. Unde Apostolus (*ad Ephes.* III):
innotescat Principibus et Potestatibus in coelestibus per Ec-
iam multiformis gratiae Dei, secundum praefinitionem saeculo-
, quam fecit in Christo Jesu Domíno nostro. Item, sicut dicit
Glossa: innotescat per Ecclesiam, quae dona Dei recepit, idest
Apostolos in Ecclesia praedicantes Principibus et Potestatibus
liversis ordinibus Angelorum, qui sunt in coelestibus, idest in
o, ubi et nos erimus. Dicit namque Beatus Hieronymus, angelicas
nitates supra memoratum misterium ad purum non intellexisse,
ec impleta est passio Christi, et Apostolorum praedicatio per
tes dilatata. Item, accipiunt honorem, qui attenditur quantum
reparationem, seu restaurationem ruinae angelicae; non enim
um erat eis detractum honoris ex ruina apostatarum Angelorum;
per incarnationem et passionem fit reparatio, seu restauratio
nae angelicae per homines implentes numerum ipsorum Ange-
um, secundum quod habetur in Psalmo: Judicabit in nationibus'
lebit ruinas, etc. Et (*ad Ephes.* I.): Benedictus Deus et Pater Do-
i nostri Jesu Chisti, etc., qui proposuit in eo dispensationem
itudinis temporum instaurare omnia in Christo, quae in coelo
uae in terris sunt, in ipso, etc. Glossa dicit: proposuit instaurare,
t ad primum statum reducere omnia per peccatum destructa,
gelos et homines, quia per hominis restitutionem ruina Angelo-
reparatur, et instaurantur omnia quae in coelis sunt; scilicet
d cecidit in Angelis, restauratur in hominibus. Item, recipiunt
edinem et iucunditatem ab ipsa humanitate Christi; habent enim
gnam iucunditatem et dulcedinem in contemplatione divinitatis;
cum vident divinitatem in humanitate, eis alius modus est dul-
nis; propter quod dicit Petrus: In quem desiderant Angeli pro-
ere. Et hac ratione dicit Joel (III): Colles fluent lac et mel.
es Angeli sunt, qui ante incarnationem fluebant mel in dulcedine
emplationis divinitatis in se; sed ex eius incarnatione fluunt
edinem contemplationis divinitatis in humanitate, quae signatur
ac. » (*Sum.* part. III, quaest. XII, memb. 2.)

Il lettore che pigli a studiare ponderatamente in queste conclusioni dell'Ales, che noi diamo appena per sunto, vi troverà profondissimi pensieri ed una stretta connessione degli uni con gli altri. Il medesimo, e più ancora, incontrerà in San Bonaventura nella distinzione XIII del terzo libro delle Sentenze, e nel quinto capitolo della quarta parte del *Breviloquium,* dove ogni parola è una sintesi di scienza che sorprende.

Queste erano in sostanza le questioni, che trattavano gli Scolastici, relative alla Chiesa di Gesù Cristo; imperocchè non essendo ancora surte, come abbiam detto, le moderne eresie, che attaccarono direttamente questa divina instituzione, non occorreva considerarla scientificamente sotto altri aspetti, e le questioni da essi svolte bastavano. Ma non fu più così dopo gli avvenimenti del principio del XVI secolo, i quali con immensa rovina della società cristiana si sono venuti svolgendo infino a noi, nè ancora toccano al loro fine. L'eresia luterana e calvinistica attaccarono la Chiesa proprio nella sua più intima e radicale vitalità e sussistenza, e sciogliendo l'umano spirito da ogni freno e soggezione di autorità, e facendolo assolutamente autonomo di sè stesso, iniziarono una ribellione che ben difficilmente potrà esser vinta e sedata. Abbattere la Chiesa cattolica, apostolica, romana, e il supremo suo capo, il Romano Pontefice, fu specialmente lo scopo di Lutero; imperocchè, rovesciato il centro dell'unità, e abbattutone il capo visibile, l'edificio di Gesù Cristo era bello e annientato. Il che espose a maraviglia nella stupenda sua opera, *Adversus omnes haereses libri XIV,* il nostro Alfonso di Castro [1] alla parola *Papa.*

1. Uscito di nobilissima famiglia, vestì l'abito francescano nella Provincia Minoritica di San Giacomo in Spagna, e addivenne celeberrimo predicatore del suo tempo e fu professore di Teologia nella Università di Salamanca per oltre trent'anni; consigliere inoltre di Carlo V e di Filippo II, che se ne giovarono in gravissimi affari del regno. « Fuit vir (dice l'Eisengrenio) apostolicae vitae, arcana et mystica divinarum Scripturarum intepretatione altus. » Lo stesso ha Pietro Annato, aggiungendo che l'anno 1557 venne eletto Arcivescovo di Compostella, essendo in Bruxelles, dove morì in quel nostro Convento prima di essere consacrato, e quivi con una onorifica memoria ebbe sepoltura. Apostolo dotto ed intrepido contro l'eresia luterana, scrisse oltre l'opera sopra citata, *De iusta Haereticorum punitione lib. III; De potestate legis poenalis libri II; In Psalmum XXXI homiliae 24; In Psalmum LI homiliae 25;* opere tutte che, unitamente a quella *Adversus haereses,* vennero pubblicate in elegante edizione in Parigi *per Michaelem Sonnium* l'anno 1578. Vi si debbono aggiungere le tre seguenti: *De sortilegiis et maleficiis,* pubblicata in Lione il [illegible], opera assai lodata dal nostro Frassen nel suo trattato, *De Angelis; Commentaria in XII Prophetas Minores,* stampato in Maienza il 1617; e *De validitate matrimonii Henrici VIII, Angliae regis, et Catharinae coniugis,* di cui fa menzione nella sua

« Lutherus (egli dice), qui toties a nobis prostratus est (nella confutazione de' suoi errori), solo Papae nomine audito, recuperat vires, ut denuo possit nobiscum de hac re congredi. Adeo namque Papae odium imbibit, ut etiamsi in cineres redactus fuerit, ad Papam insectandum reviviscat. Omnium enim suorum scriptorum scopus is unus est, Papam videlicet a sua sede deiicere; omnem potestatem quam in terris a Deo recepit, illi adimere; et ut hoc consequeretur, nihil intentatum reliquit, nullum non movit lapidem. Nam pro hac sola re tuenda, totam Ecclesiae domum evertere curavit. Quod autem ex odio Papae, et non ex zelo id fecerit, inde coniiciat quisque, si rerum ab eo gestarum ordinem plene noverit. Cum enim Lutherus aliqua a vera fide aliena docere intentasset, fuit de hac re a Leone X, qui tunc universali Ecclesiae praesidebat, admonitus; cui admonitioni cum idem Lutherus obedire contempsisset, Leo X, velut bonus pastor, hunc Lutherum excommunicavit, et veluti putridam ovem ab Ecclesiae ovili reiecit, ne reliquas attactu suo inficeret oves. Qua de re factum est, ut Lutherus qui antea primatum Petri et successoris eius probaverat, et libris editis docuerat, post hanc in eo latam excommunicationem, usque adeo Papatui detrahat, ut non sit contentus illius auctoritatem minuere, sed etiam illum acerbissimis convitiis afficere et contumeliis atrocibus insectari. Dicit enim, pontificum nomen inane prorsus esse, nec re quicquam aliud esse quam regnum Babylonis et potentiam Nembroth robusti venatoris; quoniam mera tyramnide factum esse ait, ut Papa super alios episcopos fuerit exaltatus. Hinc ergo coniicere licet, quo spiritu Lutherus ducatur, qui in tractanda fide catholica magis affectu, quam ratione regitur. Huius tamen erroris primus auctor non est Lutherus. Primo enim ille serpens antiquus hunc errorem persuasit Graecis, qui ab Ecclesiae unitate separati sunt propter errores Nestorii, Dioscori, Eutichetis, quoniam Nestorius in Ephesina, Dioscurus vero et Eutiches in Chalcedonensi Synodo damnati sunt. Eadem ratione Armeni ab Ecclesiae unitate se subtraxerunt, quod videlicet Concili Chalcedonensis decreta recipere contempserunt. Et ab hoc tempore obedientiam Romano Pontifici negare coeperunt usque ad tempus Eugenii IV, quo tempore celebratum est Concilium Florentiae, ad quod confluentes Graeci et Armeni, qui post longam de hac re cum

Biblioth. Hisp. il NICOLAS. (WADING. *Script. Ordo Min.* e Sbaraglia, *Supplementum*, etc.) « Robertus Cardinalis Belarminus (aggiunge il Wadingo), vir alioquin modestissimus, insignem hunc auctorem, a quo potissimum pro suis scribendis controversiis subsidium accepit, aliquando duriuscule secundo et tertio censurat. » Poi ne riferisce i luoghi, e lo giustifica.

Latinis habitam disputationem, tandem veritatem plene cognoscentes, Ecclesiae Romanae se subdiderunt. Post Graecos et Armenos venere impii et idiotae Valdenses, nihilo minus omnibus episcopis inimici, quam Graeci et Armeni fuerunt Romano Pontifici. Hi enim Valdenses docent, omnes presbyteros esse pares, neque unum esse alio potestate superiorem. Valdensibus in hac parte consentit quidam Marsilius Patavinus. De Joanne Wicleffo et Joanne Hus non est opus dicere, quoniam ille in verba Valdensium, et hic in verba Wicleffi iurasse videntur. Historum ergo omnium communem errorem iamdiu sepultum, Lutherus hoc nostro saeculo ab inferis revocavit, ut faciliori modo, quas conceperat, haereses, doceret. Nulla est alia via apertior ad haereses introducendas quam si primatum Petri ab Ecclesia subtraxeris. Quapropter omnes oportet adhibere huic operae vires, ut aperte primatum Summi Pontificis ostendamus, ne via pateat haereticis ad suas haereses introducendum. » (*Fratris* Alphonsi De Castro Zamorensis, *Ord. Min., adversus omnes haereses libri XIV;* lib. XII, fol. CLIV.) Ed entra nella solenne dimostrazione, che svolge ampiamente e dà compitissima [1].

E qui non possiamo a meno di non ricordare, come l'Ordine Francescano, dal suo nascere infino ad oggi, sia stato sapiente ed intrepido difensore di tutte le prerogative della Romana Chiesa, e in particolare di quelle del supremo suo capo il Romano Pontefice, prevenendo nella parte dottrinale quel che ultimamente veniva definito su questo argomento dal Concilio Vaticano. Già abbiamo ricordato la lettera inedita del nostro Frate Pietro Giovanni Olivi, dove sostenne la infallibilità del Vicario di Gesù Cristo sentenziante *ex cathedra* intorno a ciò che riguarda i dommi e i principii della morale. A lui vuolsi aggiungere il celebre suo confratello Frate Ruggero Bacone, che già citammo in altro luogo. Ricordato solamente come fisico, astronomo e chimico, della sua scienza metafisica e teologica e de' lavori che ci ha lasciati, tu non trovi menzione. Eppure, lo ripetiamo, fu anche filosofo e teologo di prim' ordine; e gioverà qui accennare come pensasse della Chiesa e delle civili potestà, in quanto queste pretendono usurparsi quel che a essa sola per divina instituzione appartiene. Si legga dunque nel suo *Opus tertium*, e si vedrà quali dolorose parole gli cavasse la prevalenza del diritto civile, che al suo tempo cominciava a levarsi contro la Chiesa. Egli

1. Relativamente alla sciagurata opera di Lutero, si vegga anche l'*Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Luther, par* M. Audin; Paris, 1850, vol. 3; e i *Prolegomeni alla storia universale della Chiesa, per* D. Luigi Tosti, *Monaco di Montecassino;* Firenze, 1861.

le un segno di tempi funesti che si preparano per la Chiesa; un flagello, che porterà guai, rovesci, guerre, rivolture. Quindi gli gge l'anima, che tutti gli onori sieno pe' giuristi, e frattanto orino la teologia e il diritto canonico. Imperocchè la giustizia nuisce ogni dì più; i ricchi scoraggiti, per non poter ottenere one, se la fanno da sè con le armi alla mano, empiendo di guerre i la società. Il vero diritto è il diritto canonico, le cui fonti sono critture rivelate, e i commentarii e le opere dei Santi; il civile essere ad esso subordinato. « Voglia Iddio (egli esclama) che etta fine alle sottigliezze e agli artifici de' leggisti; che le cause ano giudicate senza vano rumore di dibattimenti, come ancora inquant' anni fa si adoperava. Ma vedremo noi così fatte muta-? I laici e i chierici riceveranno essi la pace e la giustizia? Il to canonico verrà purgato dalle superfluità del civile? Riceverà le sue regole dalla sola Chiesa? E la Chiesa sarà ella lasciata le sole proprie sue leggi a governare? Voi solo, o sommo Pon- (Clemente IV), Papa beatissimo e sapientissimo, solo voi potete ire questa piaga, perchè nessun altro mai saprà e potrà come Non manca chi conosca queste verità. Ma nessun d'essi sarà come Voi siete. » (*Opus. min.* cap. XXIV.) Quindi si allieta a speranza della prossima unione de' Greci alla Chiesa latina, conversione de' Tartari, con tanto successo intrapresa dai suoi atelli e dai Domenicani, e per la fine dei Saraceni; onde in non vi sarà più che un sol gregge sotto un solo e medesimo re.

itorna su l'argomento nel suo *Compendium Philosophiae*, e di o grida: « Tra le cause che distruggono la Chiesa, una delle ipali è il prevalere del diritto civile. Esso rovina ad un tempo iesa di Dio, i regni, e la sapienza. Coloro che lo studiano, sono ni perversi, i quali con l'adulazione e la furberia si sono im-oniti de' prelati e de' principi... Il diritto civile non ha egli un tere affatto laico? Chi ne sono gli autori? Principi temporali. e ne è l'oggetto? Il governo de' laici. Gli stessi professori di Bo-, chiamati *Domini legum*, sono forse chierici? Non hanno ton-, si ammogliano, e menano vita affatto da laici... La più grande sione della Chiesa è di veder i suoi membri piegare il collo le costituzioni laiche! » (*Compend. philosoph.*, I part. cap. 6.)[1]

[1] Si vegga, con le avvertenze già da noi fatte, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvra-es doctrines d'après des textes inédits*, par Emile Charles; Paris, 1861. Molte nedite, o parti fin qui non rinvenute, nè ancora pubblicate delle opere edite , si trovano nel Museum Bristol di Londra, nella Nazionale di Parigi e nella ica Biblioteca di Douai.

Ora vegnamo a San Bonaventura. Invano, come già abbiamo avvertito, si cercherebbero nei suoi commenti a'quattro libri delle Sentenze le questioni relative alle ultime eresie, le quali tanto afflissero nelle loro tristissime conseguenze e continuano a travagliare la Chiesa; ma qui e là nelle altre sue opere, più o meno, se ne incontra tutto il dottrinale, quasi avesse presentito quello che avverrebbe circa tre secoli dopo la sua morte. Ne darò qui appena un saggio per invogliare lo studioso a cercare in que' dotti volumi quanto di più profittevole può fornire la scienza in difesa e consolazione della Chiesa di Gesù Cristo.

Scegliamo il primato, non solo di onore, ma di giurisdizione di Pietro, ossia del Romano Pontefice, in tutta la Chiesa, contro cui, ad imitazione di Lutero, tanto fieramente si scagliò a'di nostri la setta dei così detti Vecchi Cattolici, condannati dal Concilio Vaticano, insegnando e dichiarando che il detto primato è d'instituzione divina: « Docemus et declaramus, iuxta Evangelii testimonia, primatum iurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe Beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. » (*Sect.* IV, cap. 1.) S. Bonaventura aveva già magnificamente svolta la stessa dottrina. Imperocchè ne'suoi Commenti al Vangelo di San Luca, esponendo la risposta che Pietro fece al divin Maestro, quando ebbe interrogati i dodici di quel che dicevano gli uomini di lui, scriveva: « Unus pro omnibus respondet (Petrus), ut commendetur unitas Ecclesiae, in *fide, confessione* et *praelatione*. Unde Petrus tamquam unus praelatus Ecclesiae, *unus pro omnibus*, respondet. Merito istius confessionis, unius pro omnibus, *nomen Petri est sibi confirmatum, et universalis praelatio super Ecclesiam est concessa*, secundum quod dicitur: *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*. Unde apparet, quod non ex impetu, sed Spiritu Sancto incitatus, prior respondit Petrus. Et hoc est quod dicitur in Glossa: *Unus pro omnibus, quia senior et princeps Apostolorum*. Unde in hoc clare patet, quod Christus hoc verbo confutavit errores, et *stravit totius Ecclesiae fundamentum*. » (*Exposit. in* Luc. cap. 9.) E si badi bene, che quell'*unus pro omnibus* non significa soltanto un capo rappresentativo, ma un capo divinamente instituito ad avere giurisdizione su tutte le membra del corpo, per informarle, dirigerle e governarle. E perciò è (aggiunge il Serafico Dottore), che il fortunato Apostolo venne chiamato Pietro e accordatagli la grazia, che la vera fede non avesse mai a venir meno nella Chiesa di cui era costituito capo. « Hinc est, quod Petrus est vocatus, et ei concessum est, ut de E[illegible]

esia eius numquam deficiat vera fides. » (*Ibid.*) Ritorna su la tesi el commento al capitolo XVIII; oltre quel che ne dice nella queione IV dell'articolo secondo della seconda parte del quarto libro elle Sentenze, distinzione XXIV; nella questione III della seconda arte della distinzione XVIII del medesimo libro; nella questione I ell'articolo III della distinzione XIX; nel capitolo IX dell'*Expotio Regulae*, e nel Prologo; nel Sermone II, *De cathedra Sancti etri;* nel Sermone II, *De Sancti Apostolis;* nell'esposizione del lmo CVIII, cap. IV, art. 2 (se quel lavoro è suo); nel *Breviloium*, parte VI, cap. 12. E la trattazione che ne fa, risulta su tutti punti stupenda, così che a'nemici delle prerogative di Pietro e ella romana Chiesa non rimane appiglio di sorta.

Lo stesso è della perpetuità del medesimo primato in tutti i sucssori di Pietro; come può vedersi nel citato Sermone II, *De caedra Santi Petri;* nell'opuscolo, *Quare Fratres Minores praeicant;* e nella questione I dell'articolo primo della distinzione XXV el libro IV delle Sentenze. E la potestà di Pietro e dei suoi sucessori è ordinaria e immediata: « Sedes apostolica... *immediate* uram Ecclesiae habet; a qua ceteri Ecclesiae pastores, tam maiores uam minores, gubernandi suscipiunt auctoritatem tam mediate uam immediate, et a qua omnes canonum leges emanant. » (*Sent.* II, ist. XLIV, dub. 2.) Ne ritocca nel sopracitato capitolo IX del-*Expositio Regulae*, etc., e nel *Breviloquium*, parte VI, capo XII. Quidquid loquantur disputantes (conchiude il Dottor Serafico) et raedicantes, hoc sana doctrina tenendum est, quod Dominus suo icario plenitudinem potestatis contulit, et tantam utique recepit otestatem quantam decebat homini puro dari. Et hoc ad aedificaionem corporis sui, quod est Ecclesia. Unde super hoc non temearie debemus iudicare, sed gratias plurimas debemus Deo agere. » *Sent.* IV, dist. XX, part. II, art. 1.) Ne riparla largamente nella uestione II dell'articolo primo della distinzione XXV dello stesso bro, e nell'operetta, *De paupertate Christi*. È inoltre da vedere il ermone XXII del suo *Hexaemeron;* opera, come dissi in altro mio avoro, poco o nulla conosciuta, ma che contiene preziosi tesori di losofica e teologica sapienza.

Finalmente, per non dilungarci di vantaggio, molte sentenze troerà lo studioso in tutte le opere citate, sia circa l'infallibilità del Romano Pontefice *definiente ex cathedra;* sia circa la sua superiorità a'Concili; sia circa l'organica costituzione della Chiesa. Così ossero lette quelle opere, piene di tanta scienza e pietà! Così i suoi Commenti sopra i libri delle Sentenze tornassero ad essere testo delle

nostre scuole! Oltre il sapere, ne ritrarremmo un amore caldo e passionatissimo per Gesù Cristo e per la sua Chiesa. Alla quale Chiesa egli indirizzava la seguente tenerissima allocuzione: « Te igitur, Sacrosancta Romana Ecclesia, tamquam alteram Esther elevatam in populis, ut Ecclesiarum omnium matrem, et reginam, atque *magistram, ad defendendam et docendam tam morum quam fidei veritatem*, fiducialiter interpellat tuorum pauperum coetus, ut quos genuisti ut mater, educasti ut nutrix, nunc etiam ut regina potenter ac iuste defendas: cum idcirco dispositione faciente divina, Pontificalis ac Regiae potestatis verticem supremum adipisci merueris, ut in arduis necessitatis articulis ad defendendum Christi populum parareris. Exurge igitur, Sancta Mater, et iudica causam tuam, quia si pauper hic Ordo Minorum recte profitetur veritatem Evangelii, tuum est; si a veritate in professione a te sancita deviat, tuum est; ac per hoc, si professioni huiusmodi sanctae error impingitur, tu quae illam sanxisti, errare asseris; et quae magistra veritatis hactenus extitisti, nunc de approbatione erroris argueris, et a quibusdam modernis praesumptoribus veluti iuris divini et humani nescia deri-deris. » (*Apolog. paup.* cap. 2.) [1]

Nè queste e tutte le altre prerogative della cattolica Chiesa e del supremo suo capo, il Romano Pontefice, Vicario di Gesù Cristo, che la rivelazione ci manifesta, e la scienza de' Padri e de' Dottori sempre riconobbe e difese, vennero meno validamente sostenute dalla Scuola Francescana durante l'imperversamento di Lutero e di Calvino, e appresso contro i loro seguaci. Anzi, possiam dire che nessun Ordine in quegli sciagurati tempi agguagliò il Francescano nello zelo e nell'opera: parte di storia fin qui rimasta ignota, e che abbiamo messa con solenni documenti in evidenza nel settimo volume della *Storia Universale delle Missioni Francescane*, che è in corso di stampa. Per la parte dommatico-polemica ci basti qui ricordare Cristoforo da Cheffontaines, già Ministro Generale dell'Ordine, poi consecrato arcivescovo di Cesarea, e coadiutore del Cardinal Pelve nell'arcivescovado di Sens; Alfonso di Castro di sopra citato; Andrea Vega e Michele di Medina; oltre i grandi teologi, Clemente Dolera di Moneglia in Liguria, Cardinale di Santa Chiesa e Arcivescovo di Foligno, dopo di aver governato l'Ordine con rara

1. È da vedere relativamente a tutti questi punti il bell'opuscolo, che l'anno 1870 pubblicava il compianto nostro Padre Fedele da Fanna, col titolo: *Seraphici Doctoris divi Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate;* Torino, 1870: opuscolo che vi fu chi se lo copiò senza nè anche citarlo, facendosene proprio merito!

prudenza e carità; Frate Giovanni Angles, Francesco di Herrera, Cristoforo Delgadillo, il Mastrio, già da noi ricordato, il Fabri, parimente ricordato, Teodoro Smising, il Bosco, Maurizio Ibernico, Antonio Hickey, il Poncio, Antonio di Cordova, il Macedo, ed altri moltissimi, che ci torna impossibile nominare. Fra i più vicini poi a noi, Bartolommeo Durand, Agostino Matteucci, e il celebre confutatore di Pietro Giannone, Padre Gianantonio Bianchi [1].

Or qui prima di chiudere questo cenno, ci sia consentito (parendoci che debba tornare utile e consolante) ricordare l'instituzione che della sua Chiesa e del supremo capo di essa fece Gesù Cristo. Il solo fatto storico basta a mostrare il pazzo delitto commesso dai novatori del XVI secolo, e la misera cecità di coloro che tuttavia se ne tengono seguaci. Ci gioveremo della esposizione che di esso fatto storico evangelico fece nella sua *Vita di Gesù Cristo* l'abate Vito Fornari.

« Gesù dunque, vicino a Cesarea, camminava e discorreva co' dodici. Da un particolare che narra San Luca, si raccoglie che avesse orato prima; siccome avea fatto, tanti mesi addietro, quando fu la loro elezione. Camminando e discorrendo, *li interrogava: Chi dicono gli uomini che sia il Figliuolo dell'uomo? Gli rispondono: Alcuni dicono, che Giovanni Battista; altri, Elia; altri, Ieremia; o un altro dei profeti. Ed egli disse: Ma voi, chi dite che io sono? Risponde Simon Pietro, e dice:* TU SEI IL CRISTO, IL FIGLIUOLO DEL DIO VIVENTE. *E Gesù risponde e dice: Beato sei, o Simon Bariona, perchè carne nè sangue non te l'ha rivelato, ma il Padre mio nel cielo. Ed io ti dico, che tu sei Pietro, e* SOPRA QUESTA PIETRA IO EDIFICHERÒ LA CHIESA MIA, *e le porte d'inferno non potranno contro essa. E darò a te le chiavi del regno del cielo; e ciò che tu sulla terra avrai legato, sarà legato in cielo, e ciò che tu sciorrai sulla terra, sarà sciolto in cielo.* Questo colloquio ebbe Cristo co'dodici, o più tosto con solo Pietro, ma incominciato con tutti loro, e continuato in lor presenza.

« Qui si legge la prima volta nell'Evangelo nominata la Chiesa; e il nome è pronunziato dalla bocca di Gesù Cristo. Nasce dalla sua bocca il nome, come dal suo cuore nasce la cosa nominata. Ma no, non ancora nasce; perocchè egli parla in futuro e dice, *Edificherò*. Fatta è dunque la Chiesa oggi, ma resta ancora dentro

1. Il lettore che ami aver notizia della più parte di questi insigni Francescani e de'rimanenti che tralasciamo, e delle loro opere messe a stampa, o rimaste inedite, ricorra agli *Scriptores Ordinis Minorum* del Wadingo, e al *Supplementum* dello Sbaraglia.

di lui, come l'embrione nel corpo della madre. Il quale embrione non si dica che non ha cominciato in verun modo ad esistere se non da oggi; perciocchè molti mesi addietro, quando fu la elezione de' dodici, allora fu un primo principio dell'esistenza della Chiesa, siccome notammo: della Chiesa con già una certa gerarchia. Oggi dunque non è il principio dell'esistenza, nè la nascita della Chiesa; ma sì la configurazione di lei, per la formazione del celabro nell'embrione; del celabro, o come si chiami l'organo, dove siede il supremo governo della vita ne' viventi. La formazione del cuore della Chiesa, cioè donde si alimenti la sua vita, la vedremo indicata di qua a pochi mesi *(nel sacramento del suo Corpo e del suo Sangue)*; ma il celabro, il capo, è formato oggi. Ed è sì gran fatto, che da oggi ella è chiamata per nome. Il qual nome è *Chiesa mia*, in bocca di Cristo; e *Chiesa di Cristo* in bocca nostra.

« Ha ella il suo nome e la sua propria figura infino da oggi; ma giace in lui tuttavia, come la creatura nell'utero della madre, o più propriamente, come Eva era in Adamo, avanti che fosse tratta della sua costa. Quale Eva a Adamo, tale è la Chiesa a Cristo: sua sposa, uscita da lui stesso, *osso delle sue ossa, carne della sua carne*, madre a tutti i rigenerati da lui. Ed eziandio ella sarà tratta del suo lato, quando egli cadrà in *profondo sonno*, nel sonno della sua morte, il quale durerà tre giorni. Allora egli stesso, il suo stesso pensiero, la reggerà, così come il suo sangue, il proprio sangue di lui la nutrirà: ma l'organo del suo pensiero, il visibile organo, dove il suo pensiero si manifesti, sarà quello stesso in cui si è manifestato oggi, Simon Pietro figliuolo di Iona. Che in Pietro si sia manifestato il pensiero di Dio, apparisce dalla confessione che egli ha fatto della divinità di Cristo, rivelatagli, non da umani argomenti, che non possono, ma da Dio soprannaturalmente. Questo dono fattogli da Dio, e da lui accettato, e per l'accettazione divenuto fede, questo crea e definisce la destinazione di Pietro, e definisce tutta l'opera di Cristo in Cesarea di Filippo.

« Pietro sarà il celabro nel corpo della Chiesa: dico l'organo, dove si manifesti il pensiero di Dio, e risieda perciò il supremo governo della vita; quale appunto è l'ufficio del celabro nel corpo umano. Si chiama *Vicariato di Cristo* il detto ufficio; ma è assai più, ed assai meno: perciocchè Cristo non sarà sostituito da Pietro, non cesserà di reggere e d'inspirare esso la sua Chiesa; ma conciossiachè sarà invisibile al senso, crea un organo sensibile dove lo troveremo, l'udiremo, gli obbediremo. Dov'è Pietro, ivi Cristo. E chi non accetta la fede di Pietro, e non gli obbedisce, non accetta e non

bbedisce Cristo. Non ha niente da sè costui, non è suo il pensiero he riceviamo da lui, non sua l'autorità, a cui obbediamo; ma pure suo ufficio è una cosa divina. Ha un potere che si allarga a tutta terra; e la sorpassa e si distende fino in cielo; ma non è di Pietro, i dell'ufficio assegnato a Pietro. Soprastà in terra egli solo a tutti er servire a tutti. Non ci è nell'universo un destino più alto e più mile.

« È vasto come il mare questo tema della Chiesa e del vicariato i Cristo; e non è ora il tempo di metterci all'alta navigazione. Ma erciocchè Cristo ne dice alcune parole da oggi, e ne disegna, o più osto ne fa in generale la configurazione oggi; mediteremo alquanto e parole sue. Si fa la configurazione della Chiesa con la formazione el vicariato, e il vicariato si forma nella prima espressa, netta, ferma onfessione della divinità di Gesù Cristo; la qual confessione contiene in germe tutta la conoscenza che dobbiamo avere di Gesù Cristo er salvarci, tutta la materia della fede. Nel possesso dunque di otesta scienza sorge e si appoggia il gran vicariato. Ma è possesso nico, cioè dato a Pietro in un modo unico, perchè unicamente a ui è autenticato da Cristo istesso, ossia fatto autorevole. Autenticò esù Cristo la fede di Pietro, dicendogli in presenza de'dodici, che ssa era di ispirazione divina. Così Cristo lo dichiarò e costituì organo vivente ed autorevole della divina inspirazione. Organo d'inpirazione e vicario suo: conciossiachè come oggi al suono della nterrogazione di Cristo, alla vista dell'aspetto di lui, un raggio di cienza divina scende da alto ed illumina lo spirito di Pietro a conoscere la divinità velata nell'umanità di Gesù; così poi al suono della oce di Pietro il medesimo lume in quelli che la udiranno, il medesimo ume di scienza divina scenderà dall'alto immediatamente e sopranaturalmente, e illuminerà lo spirito loro, e li farà credenti a Cristo, nembri della Chiesa di Cristo. Il corpo tutto quanto della Chiesa i formerà nello stesso modo che il celabro, per infusione della fede a alto, mossa dalla parola di Pietro, siccome oggi in Pietro è nossa dalla parola di Cristo. Si congregherà e si configurerà tutto l corpo della Chiesa intorno a Pietro; e sarà tenuto insieme e nosso e governato da lui, come le membra dal celabro: cioè proriamente da Cristo per mezzo di Pietro, come il corpo dall'anima er mezzo del celabro. E come nel corpo vivo, almeno nel più perstto, ch'è dell'uomo, ci sono tra il celabro e le membra certi come ir celabri minori o celabri particolari, che l'anatomia conosce, rmati dalla medesima sostanza, i quali fanno verso questa o quella rte del corpo l'ufficio che quello verso tutto il corpo; similmente

saranno i dodici nel vivo corpo della Chiesa, centri minori, o più tosto particolari, particolari moderatori, particolari maestri. Si noti, che nel colloquio di Cesarea i dodici non sono uditori e testimoni unicamente, ma interlocutori; e che Pietro rispondendo egli solo a Cristo che avea interrogato tutti, esprime la fede sua e loro; e che essi odono dalla bocca di Cristo autenticata e certificata la formola della fede, che Pietro esprime, ma riluce eziandio allo spirito loro; e che le promesse sono fatte a solo Pietro, ma Pietro è con loro, e parla in nome di tutti; e che da tutto ciò apparisce, come il luogo suo è in mezzo a loro, ma è un luogo unico, singolare, assegnato a lui solo.

« È stabilita dunque ed è manifestata da oggi la forma della Chiesa. Un capo, vicario di Gesù Cristo: alquanti pari e subordinati a lui, centri alle parti varie: tutta quanta un sol corpo. Uno è radicalmente il titolo, che fa le semplici membra, e fa i loro capi, e fa il capo unico di tutti; ed è gratuito, la fede in Cristo. La differenza è che ad alcuni è dato di comunicarla agli altri, e ad uno è sopraddato di vigilarla in tutti. Maggior grazia fa maggior dovere, e maggior dovere fa preminenza di luogo. Compagine sociale di una semplicità e di una perfezione egualmente divine. Pare una democrazia perfetta, un'aristocrazia perfetta, una monarchia perfetta, una perfetta contemperazione delle tre forme. Ma non si può la Chiesa confondere con niuna delle società, chiamate con que'nomi; perciocchè ella nel suo proprio essere è sottratta ad ogni umana autorità e disimpacciata da ogni mondano fine. Oltre di ciò, le altre società sorgono e cadono e si alterano interiormente ogni giorno, ma ella si rinnova esternamente sempre e non si muta sostanzialmente mai. Quale apparve, diciannove secoli fa, dal colloquio di Cesarea, tale ella emerge dalle definizioni del Concilio Vaticano. Ciò me lo dice, spassionatamente, lo studio comparato di quel colloquio con quelle definizioni. E la fede mi dice, che tal quale la troveranno i secoli avvenire. La troveranno appoggiata sul fermo fondamento dell'autorità di Pietro, conferitagli quando Cristo disse: *Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la Chiesa mia.* Ecco il vero Atlante, che porterà sulle sue spalle un mondo. Poi Cristo soggiugne: *E le porte d'inferno non avranno forza contro di essa.* O che *essa* sia la Chiesa, o che la sedia di Pietro, il sentimento è lo stesso. Due porte passa l'anima che cade in inferno, il peccato e la morte. Non sarà dunque abbattuta da peccato, nè da morte l'autorità del Vicario di Cristo, e per virtù di lei neanco la Chiesa, che ella sostenta. E poichè Pietro morrà un giorno dalla terra, e morranno i dodici; se ne argomenta, che le promesse fatte a lui e a loro si verifiche-

anno medesimamente nelle persone de' lor successori in perpetuo. 'utte le malinconie che lo spettacolo della Chiesa in certe ore ter-ibili fa sorgere sul destino dell'umanità, si dileguano per quelle arole di Gesù. E una storia di diciotto secoli e mezzo viene e onferma le speranze.

« A considerare la configurazione e l'estensione della Chiesa nelle redette parole, si vede che ella è come una città immensa, la quale occa di là l'inferno e di qua il cielo, e che si stende dall'un capo ll'altro l'azione di Pietro. Ed in vero Gesù, dopo detto delle porte 'inferno, dice delle chiavi del regno celeste: il quale ha dunque ue porte verso la Chiesa. Sono per avventura le porte, per cui sal-ono le preghiere e discendono le grazie. E Gesù ne dà le chiavi Pietro. Come dunque dalle porte d'inferno la Chiesa è fortificata ediante l'inespugnabile fortezza dell'autorità conferita a Pietro; osì ella ha il passo aperto al cielo, e ne riceve soccorsi, mediante altezza di quella medesima autorità, significata nelle chiavi. È nmensa di forza e di estensione l'autorità raccolta nelle mani di ui: raccolta tutta in lui solo: distribuita ne' dodici.

« E la conclusione del colloquio innalza, se egli è possibile, e ischiara il concetto del Vicariato. Promettendo Gesù Cristo di *le-are e sciogliere in cielo, ciò che Pietro legherà e sciorrà sulla rra,* cioè di riconoscere le leggi che quegli pubblicherà e di ra-ificare i perdoni che darà; viene con ciò a dirgli: Io sono la Legge tu sarai il legislatore; o il banditore più tosto: io il pensante, e u parlerai: io la mente, e tu il celabro nella mia Chiesa. Non lascia eposto Gesù Cristo il suo pensiero nel suo Vicario, come l'epigra-sta nella lapide che egli incide; ma se lo manterrà attualmente nito a sè, appunto come lo spirito il cervello vivo, e lo inspirerà ttualmente: giacchè in una inspirazione attuale si risolve, io penso, iò che i teologi chiamano *assistenza, infallibilità,* o con altri nomi imili. Anche per ripetere nudamente la dottrina udita dalla bocca i Gesù, è necessario, a possederla e pubblicarla con certezza in-allibile, è necessario, io dico, un atto d'inspirazione, una rivela-ione attuale. Vera inspirazione, o attual rivelazione che si chiami, enchè limitata a quella dottrina, e commisurata al bisogno della alvazione delle anime, e condizionata all'atto di esercitare il Vi-ariato. La qual condizione importa, che il suo spirito effondasi per erto modo nell'universa Chiesa, da poterla sentire tutta in lui mede-imo nell'atto del pronunziare. Così opera il cervello nel corpo: così, erso i dodici, parla Pietro nell'atto che confessa Cristo: così Cristo li approva e gli perpetua quell'atto, e glielo converte in una pre-

rogativa, e lo carica del gran peso di governare la Chiesa universale, quando esso avrà ritirata, non la sua divina presenza, che non la ritirerà mai, ma la sua vista dagli sguardi mortali. Finchè esso rimarrà mortale nel soggiorno de' mortali, la Chiesa la porterà esso, porterà egli solo tutto il peso e il peso di tutti, sopporterà egli solo la guerra dell'umana corruzione irritata da lui, egli solo la fatica di salvare tutti. Perciò, come attestano concordemente i tre Evangelisti (MAT. XVI, 20; MAR. VIII, 30; LUC. IX, 21), perciò vieta a' dodici che predichino la sua divinità. Oggi ha dato loro l'investitura del loro ufficio, ma non ancora l'esercizio.

« Questo fatto della instituzione del Vicariato, per fondamento della Chiesa, fu circa nove mesi avanti la morte, nell' anno XXX dell'èra nostra. Da quel giorno, come un padre di famiglia dopo provveduto all' avvenire della sua casa, allora parla più serenamente della sua morte; così Cristo cominciò a predire più spesso ed apertamente la sua fine, e il modo, le cause, gli autori, il luogo, la risurrezione. I dodici se ne sgomentano; e Pietro che lo ama teneramente, ma con ardore, il vuole distogliere da quei pensieri. Gesù respinge sdegnosamente i fiacchi conforti dell' amico, e lo chiama col nome del *tentatore*, e ne piglia occasione per infondere del proprio coraggio in lui e ne' compagni e in tutti. *Chi vuole venire dietro a me*, egli dice, *rinunzii sè stesso e si pigli la sua croce e mi segua.* » (MAT. XVI, da 21 a 27; MAR. VIII, da 31 a 38; LUC. IX, da 22 a 26.) (*Della vita di Gesù Cristo*, lib. II, cap. 8.)

Or ecco la questione, che nella quarta parte della sua Somma fa l'Ales relativamente alla durazione e al fine della Chiesa. « Occasione praedictorum (egli dice) quaeritur de duratione Ecclesiae usque in finem mundi, ut per hoc amplius stabiliatur Sacramentorum duratio, et refellatur opinio haereticorum, qui dicebant, quod ad finem mundi aliquo tempore homines futuri sunt mali. » Questa opinione, che tutta l'umanità debba ridursi senza Chiesa e senza Dio, si rinnova oggi, chi osservi bene, per l'errore, omai largamente sparso, che la Chiesa di Cristo debba come forma religiosa scomparire, e ridursi tutto l'uman genere a non sappiamo quale stato di civiltà, che non sia più Cristianesimo; sebbene questo, come tutti gli altri grandi avvenimenti storici dell'umanità, abbia potuto conferire ed abbia conferito al suo civile perfezionamento. In questo novello stato, stranamente ideale, a quanto pare, la ragione dovrà vivere da sè stessa, senza rivelazione, senza Chiesa, senza Dio; essa, rivelazione, Chiesa, Dio, ogni cosa, a sè stessa. Tanto è vero che l'errore è semp[re] in sostanza il medesimo, non mutando, col riprodursi, che nelle app[arenze]

Ma povera umanità, essa s'inganna di molto, illudendo tanto
mente sè stessa, privandosi d'ogni conforto, e aprendosi la
la piena disperazione, mentre pensa di trovare un Eden, non
, ma creato da sè medesima.
e la Chiesa dunque durerà sino alla fine dell'universo: « Quod
ia (dice l'Ales) perseverabit in bonis usque in finem mundi,
tur ex eo quod dicitur (MATTH. ult.): Vobiscum sum usque ad
mmationem saeculi »: parole che fin qui non ebbero smentita;
argomento, che debba avvenire il contrario. « Sed Deum esse
um, est semper aliquem esse iustum; cum iustis enim dicitur
sed existente aliquo, vel aliquibus iustis, semper usque ad
mundi durabit Ecclesia. Item (JOB IX.): Qui facit Arcturum, etc.
rius: Arcturus est generalis Ecclesia, quae in septem ecclesiis
tem candelabris signatur, habens dona septiformis gratiae,
emper tribulatur, sed usque ad finem mundi non deficit; immo
Arcturus, dum versatur, erigitur; sic Ecclesia, dum vexatur
ibulationem, erigitur; diligentibus enim Deum omnia coope-
r in bonum, etc. Item, Ecclesia signatur per naviculam Petri:
e navicula Petri legitur, quod bene mergebatur, numquam
mersa est; immo adest Domini consolatio; ergo Ecclesia num-
desinit esse. Item (*Ecclesiast.* XI): Fides in saeculum stabit:
des in saeculum stare, quid aliud est quam quandiu durabit
um, permanere? Ergo semper durabit fides: sed durante fide,
r durat Ecclesia; ergo semper durabit Ecclesia, durante sae-
Item (MATTH. VI): Adveniat regnum tuum, idest regnum mili-
Ecclesiae veniat ad regnum triumphantis, quod erit, cum tra-
t regnum Deo et Patri: sed regnum militantis Ecclesiae venire
gnum triumphantem, quid aliud est, quam regnum militantis
nere usquequo sit triumphans? Ergo erit usque in finem
i. Praeterea, dicitur (*Oseae*, II): Sponsabo te mihi in fide, et
bo te in sempiternum: ergo matrimonium Christi et Ecclesiae
it in sempiternum; ergo et Ecclesia. Quod autem sit matri-
m Christi et Ecclesiae (*Ephes.* VI): Erunt duo in carne una;
cramentum magnum est; ego dico in Christo et Ecclesia. Sicut
um est copula carnalis subsecuta, inseparabilis est coniun-
iri et mulieris; ita inseparabilis est coniunctio Christi et Ec-
e; semper ergo durabit Ecclesia. Item (*Apocal.* VI): Usquequo
ne, verax et sanctus, non iudicas et non vindicas sanguinem
um? Et dictum est illis, ut requiescerent adhuc modicum, do-
npleretur numerus conservorum, etc.; ergo numerus praede-
orum implebitur: aut ergo ita quod semper procedetur ad

impletionem, aut non. Si non, tunc aliquando omnes essent mali, et post iterum suscitaret Deus bonos: sed hoc est contra illud quod dicitur (*ad Haeb.* VI): Non te deseram, nec derelinquam. Praeterea, simile est in corpore naturali et in corpore mistico: sed in corpore naturali non sic est, nisi per miraculum, quod fiat unus homo, et prius moriatur, et iterum vivat; nec ergo sic erit in corpore mistico Ecclesiae, quod vivat et postea moriatur, et deinde vitam resumat. Restat ergo, quod continuatur corpus misticum Ecclesiae in vita. Aut ergo usque ad finem saeculi durabit corpus Ecclesiae militantis, et implebitur semper numerus praedestinatorum; aut prius implebitur numerus praedestinatorum, et post aliquantulum temporis erunt tantum mali. Quod prius tamen otiosum esset, cum iam sit impletus numerus praedestinatorum: Deus autem nihil facit frustra, et sicut dicitur (JOB V): Nihil in terra sine causa fit; ergo post impletionem bonorum, nullo tempore erunt omnes mali. Praeterea dicitur (*Prov.* VII): Quod vir, idest Christus, reversurus est in die plenae lunae; sed plenitudo lunae nihil aliud est quam impletio membrorum Ecclesiae: ergo statim veniet Dominus ad iudicium; non ergo omnes erunt omni tempore mali. Praeterea dicitur (I ad *Thesal.* 4): Ipse Dominus descendet in iussu et in voce Arcangeli et tuba Dei: deinde nos qui vivimus et relinquimur, simul rapiemur obviam Christo in aera, et sic semper cum Domino erimus: et sic loquitur ibi de bonis: ergo boni invenientur vivi; non ergo tantum mali erunt in fine mundi. Quod etiam sint semper boni cum malis, patet ex parabola evangelica de inimico, qui superseminavit zizania. Dicitur enim ibi: Vis ut eamus et colligamus eam? Et dicitur in persona Domini: Sinite utraque crescere usque ad messem, et tunc venient messores, etc.; ex quo accipitur, quod semper erunt boni cum malis et e converso. Restat ergo quod Ecclesia non desinit usque ad finem mundi. » (*Sum.* part. IV, quaest. IV, memb. 3.)

E qui facciamo punto, aggiungendo a compimento il seguente sunto, pieno di profonda dottrina, che intorno alla parte dommatica risguardante la Chiesa scriveva il nostro Monsignor D'Acquisto.

« Il vocabolo Chiesa trae la sua origine dal greco ἐκκαλέω, che in latino si traduce *evoco*, da *ex* e *voco*, chiamare da fuori. Dio creò gli spiriti e gli uomini, dando loro l'essere e l'esistenza fuori di sè; e lo stesso Dio da fuori di sè li richiama a sè come a loro ultimo fine, e li richiama per la tendenza che ha impresso nelle loro facoltà, per la quale tendono a lui. Questo primo richiamo implicito è la base su cui si fonda la Chiesa. Lo stesso Dio per un mezzo esplicito richiama a sè tutte le creature ragionevoli: questo mezzo

esù Cristo, il quale come Verbo è l'architetto della sua uma- e di tutte le creature, e per la stessa umanità unita al Verbo, capo supremo delle stesse creature. La Chiesa, ossia il richiamo, uesto senso è universalissima, poichè contiene di diritto e per o di rigorosa giustizia tutte le creature ragionevoli; perciò que- Chiesa comprende tutti gli ordini degli spiriti, che formano la sa trionfante; tutte le anime che sono in istato di purga e co- iscono la Chiesa purgante; e tutti gli uomini che appartengono Chiesa militante.

A questa Chiesa universalissima appartengono di diritto tutte eature ragionevoli, e vi appartengono di fatto tutti gli ordini lici, le anime giuste che sono in stato di purga, e tutti gli ini che partecipano della medesima fede e degli stessi sacra- ti. La Chiesa in fatto deve essere in conformità alla Chiesa di to, perchè la difformità implicherebbe contraddizione: ma il fatto endente dalla libera volontà dell'uomo, come essere ragione- Per mancanza di questa conformità e di questo libero consenso rono in opposizione e fuori della Chiesa gli spiriti ribelli, tutti nati, e sono fuori di essa gl'increduli, gli eretici, gli scismatici.

Nel vastissimo piano della creazione, oltre le creature irragio- li, si contengono e ne fanno la parte principale tutti gli spiriti i e creabili, e tutti gli uomini che furono, che sono, e che sa- o. Di tutti il capo è il Verbo umanato. La creazione ebbe prin- , come ebbe principio l'umanità del Verbo, perchè la prima crea- che fu concepita dal Verbo, fu la sua umanità; e quantunque arnazione del Verbo non si effettuò che nella pienezza de' tempi, la sua umanità era presente nella eternità dello stesso Verbo, gli sono presenti tutte le creature. Gesù Cristo dunque è pre- nella eternità di Dio, e presenti a Dio per Gesù Cristo sono le creature, le loro peculiari proprietà ed affezioni; e come son osi sono tutte quelle che furono, tutte quelle che saranno: tutte vedute nel loro essere, nel loro operare e nello asseguire il fine loro operazioni, e tutte partecipano della stessa vita e del me- no merito; vita che emana dal seno dell'Eterno e si comunica sù Cristo, e per esso si diffonde a tutta la immensa varietà delle , di cui la sua umanità è il compendio, il capo supremo ed il mento, sopra cui poggia tutta la vastissima estensione del piano, la Chiesa universale, la quale da lui riceve il carattere della unità. Una, perchè una è la volontà che la fa esistere; una, è uno è l'architetto che la concepisce, cioè il Verbo; una, per- no è il prototipo di tutta la Chiesa, la quale abbraccia tutte

le creature ragionevoli; una, perchè unico è il legame che unisce l'architetto, cioè il Verbo, con i due prototipi, vale a dire con l'anima, prototipo di tutti gli spiriti, e col corpo, prototipo di tutti i corpi; ne' quali due prototipi si contiene la immensità della sua concezione: e realizzato dalla onnipotenza il legame tra il Verbo ed i due prototipi, risultò la persona di Gesù Cristo, il quale per ciò stesso fu costituito dal Padre, *ad dexteram suam in coelestibus, super omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro;... et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimpletur.* (*Efes.* I, 21, 22.) È una, infine, per l'unità della vita partecipata a tutta la Chiesa; ed una, per il fine a cui tende, cioè l'eterna ed assoluta verità, che è Dio.

« Questa Chiesa, unica nella sua sostanza per l'unità del suo capo Gesù Cristo, e per l'unità del principio, che è Dio, è eterna in riguardo al suo principio; e perciò per rapporto ai suoi membri è di tutti i tempi, di tutti gli stati, di tutti i luoghi, di tutte le età, di tutti i sessi, di tutte le condizioni. Chi è fuori di questa Chiesa, non è in Dio, non è nella eternità; ma soltanto nel tempo, nella contingenza; e poichè il tempo e la contingenza esprimono limite, ed il limite privazione di realtà e di perfezione, perciò chi non è nella Chiesa, è nella imperfezione: e siccome nella perfezione si trova Dio, che ne è l'essenza, nella imperfezione non si trova Dio, perchè non è egli nel nulla: ove è Dio, dunque, ivi è la vera felicità; ove egli non è, è l'assoluta infelicità. Onde chi è nella Chiesa di Gesù Cristo, è nella felicità; chi ne è fuori, è infelice, sia che viva da essa separato, sia che pel peccato muoia senza la partecipazione della sua vita. Sviluppiamo questi principii, ed avremo una giusta idea della Chiesa.

« Iddio coll'azione sua creatrice, conservatrice e providenziale stabilisce un rapporto tra sè e le creature: questo rapporto è l'espressione dell'autorità e del dominio di Dio sopra di esse tutte, ed insieme della loro dipendenza e sudditanza da Dio. Tutte le creature adunque partecipano della stessa indivisa azione; e perchè tutte partecipano della stessa indivisa azione, per la identità della stessa azione si stabilisce un rapporto di colleganza fra di esse. Alcune creature sono dotate di ragione e di volontà: per quella conoscono; per questa tendono. Or l'originale impulso di queste potenze le porta al loro principio, cioè a Dio; e la direzione di questo impulso stabilisce un rapporto tra di esse e Dio: l'azione di Dio adunque

nelle creature, e l'azione di queste ha per fine Dio. L'azione
rova la stessa in tutte, e l'azione delle creature si dirige
:o fine: abbiamo dunque l'azione di Dio collegativa delle
l'azione delle creature accentrativa in Dio: ecco la prima
società religiosa delle creature ragionevoli, la quale ha
pio Dio e per condizione il fine, e l'impulso delle stesse
rerso lo stesso Dio.

l'azione delle creature, che vassi a terminare in Dio, Dio
stabilisce un altro mezzo associante le stesse creature, col
voca tutte a sè. Questo mezzo è l'incarnazione del Verbo,
ıuendo ipostaticamente a sè la natura umana, la quale
mo prototipo, rappresentante specialmente tutte le crea-
tuali ragionevoli, e tutti gli uomini, rafferma i due rap-
llo di Dio sopra le creature ragionevoli, e quello delle
ature verso Dio; e rende concreta, perfetta ed unica que-
, che diciamo Chiesa. Ma perchè potesse realizzarsi e ren-
reta questa Chiesa, bisognava che le creature ragionevoli
ero a questa evocazione, ed il rapporto di loro adesione
orme al rapporto che Dio per Gesù Cristo stabilisce colle
ature ragionevoli. Quindi la Chiesa può considerarsi in
in fatto: in diritto, tutte le creature ragionevoli devono
di questa Chiesa universale; in fatto, quando pel loro con-
no realmente parte di questa Chiesa. Nella attualità di
Chiesa, intervengono due volontà: interviene in diritto
da parte di Dio, ed intervenir deve la volontà da parte
; perciò queste due volontà si unificano nello stesso scopo.
à di Dio è sempre la stessa; e la volontà della creatura
le, avente lo stesso rapporto, deve essere in tutte la me-
erciò è che il consenso dev'essere unico e lo stesso, per-
nte allo stesso intento della volontà divina, la quale ogget-
considerata, tutte le volontà delle creature ragionevoli
unità evoca e congiunge. Segue da ciò che la tendenza
ad associarsi, in diritto è la stessa, perchè risulta dalla
legli elementi, dai quali emerge: cioè identità di causa,
li origine, di natura, di rapporti e di fine.

à di causa, che è Dio, la cui azione indivisa ed indivi-
duce tutte le creature ragionevoli, e la cui volontà è in
entissima; unità d'impulso delle creature ragionevoli verso
centro, che è Dio; unità di origine dallo stesso prototipo,
creature sono repliche. Dalla unità di origine nasce la me-
di facoltà e di poteri; e queste facoltà, questi poteri, hanno

per loro oggetto lo stesso e medesimo fine, a cui tendono per natura; il quale fine non è che lo stesso principio, cioè Dio. Ecco come in diritto la volontà delle creature ragionevoli deve esser conforme ed unificarsi alla volontà di Dio, perchè la loro naturale tendenza non è altro che a lui, vero loro oggetto e vero loro fine. La tendenza al sommo vero ed al sommo bene, è un fatto universale ed incontrovertibile, ed è continuo e perpetuo in tutti gli esseri ragionevoli.

« Che se il principio è lo stesso, identica l'origine, la natura ed il fine; devono essere gli stessi mezzi, poichè i mezzi sono determinati dallo stesso principio, il quale è ultimo fine. Or essendo identica la causa, l'origine, la natura, il fine, i mezzi; identico in tutti devè essere l'esercizio dei poteri e l'uso dei mezzi, cioè il conoscere, il volere e l'operare: chè ove si dà identità di conoscenza, di volontà, di operazione, ivi deve darsi perfetta unità di colleganza. Or questa unità di diritto deve realizzarsi umanamente per il libero esercizio delle facoltà dell'essere ragionevole, affinchè sia egli conforme a sè stesso ed alla sua vera e reale missione; perchè la conformità di fatto col diritto si effettua per l'esercizio libero delle facoltà, e del libero uso dei mezzi conducenti al fine. La disserzione degli Angioli rubelli, la miscredenza, l'eresia, lo scisma negli uomini, originano dalla mancanza di tal conformità. E siccome queste disserzioni e difformità derivano dall'esercizio libero delle facoltà ragionevoli, indi è che tali creature ragionevoli volontariamente si separano in fatto dalla società unica, necessaria ed essenziale di diritto.

« Esiste dunque in tutti gli esseri ragionevoli, per tutti i riguardi, ed in forza di tutti gli elementi, il principio impellente di associazione spirituale religiosa, perchè gli elementi preesistono nella costituzione di ciascun essere ragionevole; e se in tutti esiste il principio, deve esistere in tutti lo stesso consenso, deve esistere in fatto la Chiesa, unica, universale, che da esso è formata, come essa esiste in diritto rigorosamente unica ed universale: il consenso degli esseri ragionevoli non la costituisce in diritto, ma la concreta in fatto.

« La Chiesa così considerata, abbraccia tutti gli spiriti glorificati nel seno dell'eternità, abbraccia tutte le anime che non sono ancora perfettamente purgate, e quindi in istato di affinamento, non però in questo mondo; ed abbraccia tutti gli uomini che vivono e vivranno su questa terra. Di tutte queste chiese il capo è Gesù Cristo, perchè ne ha tutti i titoli. Noi però con ispecialità tratteremo della Chiesa militante, alla quale appartengono tutti gli uomini i quali sono e saranno sino alla fine de'secoli.

ımanità è l'insieme di tutti gli uomini: gli uomini nella
ntica personalità constano di corpo organico e di anima spi-
ragionevole: essere reale è l'uno, ed essere reale è l'altro:
e legge ha l'uno; sostanza e legge e l'altra, ed in ambe-
onnessa la sostanza colla legge; ed in fine sostanzialmente
no le due sostanze e le due leggi, dalla congiunzione delle
sulta l'essere misto, cioè l'uomo.

leggi tutte originano dal Verbo, essendo esse concetti della
ienza infinita, ed hanno la loro effettività dalla infinita forza
ente e dalla virtù integrante della bontà infinita. La conce-
unque delle leggi e de' fini, ha la possibilità nella infinita
, e la fecondazione delle leggi e de' fini nella infinita forza e
ivina. La sapienza infinita col suo immenso ed infinito sguardo
dia tutti i suoi concetti e la loro fecondazione, d'onde emer-
tti gli ordini e le classi delle creature: questi compendi
pendono da concetti più sublimi e comprensivi, cominciando
ine infinito delle creature fino all'uomo, che è il microcosmo,
contiene tutte le forme tipiche delle creature, che sono sotto
dall'uomo e dalle altre creature più nobili negli ordini loro,
concetto che compendia in sè tutte le leggi delle sostanze cor-
con le leggi la loro fecondazione, il quale ancor esso fecondato
sce un prototipo altamente comprensivo, che è il corpo orga-
Gesù Cristo; e fino all'altro concetto più nobile e più sublime,
sume tutte le leggi della intelligenza e la loro fecondazione,
anch'esso fecondato, è un altro prototipo spirituale, cioè
dello stesso Gesù Cristo; i quali uniti costituiscono il più
e supremo prototipo, che è l'umanità del medesimo Gesù
L'unione poi di questo supremo prototipo col Verbo, è di-
e da un altro concetto estremo ed ineffabile, che è un fine,
essendo fecondato dalla virtù divina, è la persona di Gesù
figliuolo di Dio: *Spiritus Sanctus superveniet in te, et
Altissimi obumbrabit tibi, ideoque quod nascetur ex te
n, vocabitur Filius Dei.* (Luc. I, 35.) Ecco il portento del-
ineffabile della onnipotenza, della sapienza e della carità
ecco realizzato il fine eterno di Dio nella persona di Gesù
la perfetta manifestazione degli attributi divini, e la somma
sterna di lui nel suo Figliuolo: *Hic est filius meus dilectus,
mihi bene complacui.* (Matt. XVII, 5.)

de è che il Verbo umanato, essendo il principio di tutti i
, di tutti i fini, di tutte leggi, e perchè umanato essendo con-
con tutte le creature; perciò è capo supremo di tutti i loro

ordini e di tutta l'umanità; capo costituito dal Padre, che è il fecondatore di tutti i concetti, ed unto dal Santo Spirito, che è la causa integrante: costituito capo, e perchè n'ha il titolo supremo nella sua infinita intellezione, per la quale è sapienza infinita; e n'ha il titolo per la sua umanità, nella quale compendia tutte le creature e tutti i loro ordini: e come in Gesù Cristo è il titolo supremo del sommo suo principato, così in ciascuna creatura intelligente, ed in ciascun uomo, esiste il dovere di dipendenza, di subordinazione, di obbedienza e di adorazione.

« Gesù Cristo, come capo supremo di questa società, comunica vita, luce e movimento alla stessa umanità, della quale è *via, verità e vita;* poichè come Verbo si comunica alla sua umanità, che ipostaticamente ha unita, e ad essa comunicandosi, l'arricchisce di tutti i tesori della sua divinità: *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (*Colos.* II, 3): per la sua umanità poi si comunica a tutti gli uomini, e li fa partecipi della stessa divinità: *Divinae consortes naturae.* (2 *Petr.* I, 4.) Come il Verbo vive della vita del Padre, e la umanità sua della vita del Verbo; così tutti gli uomini vivono della vita di Gesù Cristo, che è il capo: il suo merito, che è infinito, per la sua umanità si applica a ciascun uomo, perchè per tutti ha egli soddisfatto: *Pro omnibus mortuus est.* (II *Corint.* V, 15.)

« Ma perchè la divinità, la vita, il merito di questo capo, possan parteciparsi dall'uomo, bisogna che l'uomo sia unito allo stesso capo, viva in questa società in fatto, come necessariamente vi appartiene in diritto. Il fatto dipende dalla effettuazione del diritto, e questa effettuazione dipende dall'atto umano volontario e libero, vale a dire, dall'assenso, provocato e determinato, non solo dalla cognizione naturale, ma ancora dalla reale, resa umana per il concorso della cognizione e della volontà naturale alla verità assoluta, che è il Verbo umanato, e per essa alla verità assoluta, cioè a Dio. Questa cognizione nella intelligenza dell'uomo è *fede*, nella volontà è *amore;* onde è necessaria la fede alla verità assoluta formolata, cioè al dogma: *Accedentem ad Deum oportet credere;* ed è necessaria la carità alla stessa verità, praticata dalla volontà, che è espressa nella osservanza dei precetti morali: *Qui manet in charitate, in Deo manet.*

« La Chiesa adunque è una società perfetta sotto un capo unico, che è Gesù Cristo, alla quale di diritto appartengono tutti gli uomini. Ella ha per principio e fine la verità assoluta, Dio ottimo massimo, e per capo e maestro Gesù Cristo, Dio ed uomo; cioè la stessa verità assoluta, manifestata per la umanità del Verbo, e per

ımanità del Verbo, per tutti gli uomini, che sono repliche della ssa umanità; e per ciò è che in diritto tutti gli uomini appar- gono a questa Chiesa, sebbene non vi siano tutti in fatto; ciò rende coloro che non vi sono, contraddittorii con sè medesimi.

« Da quanto finora si è discorso segue, che la Chiesa di Gesù sto è necessariamente ed essenzialmente una, santa, cattolica ed stolica. Una, perchè unico è il principio, che è Dio; uno il capo il maestro Gesù Cristo: una l'umanità, la quale è copia della anità di Gesù Cristo; ed alla umanità appartengono tutti gli uo- ni senza escluderne alcuno; e perciò tutti gli uomini, che furono, sono e che saranno, formano una sola umanità, la quale in di- to appartiene alla Chiesa universale. In fatto poi è una, e per le ioni di diritto, e per quelle di fatto; poichè tutti i fedeli formano corpo mistico: *Unum corpus, et unus spiritus, sicut vocati is in una spe vocationis vestrae: unus Dominus, una fides, um baptisma, unus Deus et Pater omnium.* (*Eph.* IV, 5.) Onde he tutti i fedeli sono membri della medesima Chiesa, e formano società, un corpo morale, per l'unità dello spirito, di cui tutti o informati; per l'unità della fede, per la quale sono uniti a Gesù isto; per la unità del battesimo; per gli stessi sacramenti, de'quali ti partecipano; per i medesimi precetti morali, che tutti sono uti ad osservare; per l'unità di obbedienza ai legittimi pastori al suo capo supremo visibile, il Romano Pontefice; per la quale ità si forma un solo ovile sotto unico pastore: *Unum ovile et us pastor.* E quantunque in fatto tutti gli uomini non siano den- a questo ovile, purnondimeno in diritto tutti vi appartengono: lisse Gesù Cristo: *Alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili* AN. X, 16): non disse *habebo,* ma *habeo,* perchè attualmente a lui artengono, sebbene non siano attualmente dentro l'ovile in fatto.

« La Chiesa di Gesù Cristo è santa, perchè santo è il principio, che io; santo il suo capo e maestro Gesù Cristo; santa la fede; san- imi i dogmi; santa la dottrina che insegna; santa per la santità fine e dei mezzi; santa per i sacramenti, che conferiscono la grazia.

« È cattolica, perchè è universale in diritto, giacchè tutti gli nini vi appartengono per necessità di origine, di natura e di ; ed è universale in fatto, perchè diffusa per tutto il mondo: *In nem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba um* (*Salm.* VIII, 4): diffusione avvenuta dietro il comando del remo capo Gesù Cristo: *Praedicate Evangelium omni creatu- : docete omnes gentes* (MARC. XVI, 14); ed il precetto di ese- one poggia sopra il diritto.

« La Chiesa di Gesù Cristo è apostolica: è apostolica per il d
posito della dottrina divina, affidato agli Apostoli, e da essi pred
cata ed insegnata; per la legittima successione de' pastori, che so
i custodi della stessa dottrina, e principalmente per la continua
non interrotta successione dei Romani Pontefici, cominciando d
Pietro, a cui fu detto dallo stesso fondatore: *Pasce oves me*
(JOAN. XXI, 17), sino all'attualmente regnante supremo capo del
Chiesa, che è il successore di Pietro e vicario di Gesù Cristo.

« La Chiesa, che ha per fondatore e capo supremo Gesù Crist
il quale, *eo quod manet in aeternum, sempiternum habet sace*
dotium, durerà sino alla fine dei secoli: *Ecce ego vobiscum su*
omnibus diebus usque ad consummationem saeculi; della qual
Chiesa non lascia di esser capo. Dovendo egli da questo mond
tornare al Padre, istituì suo vicario e capo visibile della stessa Chie
Pietro, ed in questa istituzione comprese i suoi legittimi successor
perchè anche Pietro era morituro. Questa perpetua successione de
capo della Chiesa si deduce dalle parole dello stesso Gesù Crist
quando, dopo la confessione di Pietro in nome di tutti gli Apostol
a lui disse: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ec-*
clesiam meam. Due cose significò Gesù Cristo in queste parol
cioè la pietra, su cui dovea fabbricare la Chiesa, e la Chiesa che v-
leva fabbricare sopra questa pietra: la pietra era Pietro, la Chiesa e
il ceto de' fedeli: *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam mea*
Però la fabbrica non può esistere e durare senza la base, su c
deve esser poggiata: la fabbrica intanto esiste, cioè la Chiesa: s
la fabbrica, cioè la Chiesa, esiste, deve di necessità esistere la pietr
la quale esprime Pietro, e nella sua perenne esistenza, la successio
de' suoi legittimi successori; poichè se questi non fossero la pietr
la fabbrica, per la morte di Pietro, mancando della pietra, sarebb
mancata di base, e non potrebbe sussistere. La fabbrica, cioè l
Chiesa, intanto esiste ed esisterà sino alla fine del mondo; e così du
que esiste ed esisterà la pietra su cui è fabbricata, cioè il cap
visibile della stessa Chiesa, che è il Romano Pontefice [1].

1. Sul Romano Pontefice, supremo capo visibile di tutta la cattolica Chiesa e V
cario di Gesù Cristo, il D'Acquisto ha speciali e sublimi pagine nella sua op
Sulla necessità dell'autorità e della legge, opera di monsignor Fr. Bened
d'Acquisto, Arcivescovo di Monreale; Palermo, 1861. È lavoro di un valore imme
Rispetto al Romano Pontefice ne riferisco il brano seguente: « Mentre era G
Cristo fra gli uomini, l'autorità era visibile nella sua umanità: *Data est mihi om*
potestas in coelo et in terra. (MATTH. XVI, 16.) Quando doveva salire al Padre,
municò e commise quest' autorità ad un uomo che costituì in sua vece capo visib

« La Chiesa di Gesù Cristo è spirituale ed insieme è visibile: vi-ile per l'umanità di Gesù Cristo, e nella sua umanità in tutti i denti; spirituale per la stessa divinità di Gesù Cristo e per la

…ita la Chiesa. Quest'autorità, che fu primamente comunicata a Pietro, ebbe una …izione ed una deposizione concreta e sensibile; cioè la concretezza della persona …i si comunicò, e la capacità a poterla avere comunicata, cioè l'ordinazione sa-…otale: in questi due elementi soggettivò Gesù Cristo la sua autorità; e questa …rità soggettivata è l'autorità ecclesiastica. Questa autorità si conferisce da …a quelle persone elette ad esercitarla, le quali, ancor esse, sono state desti-… da coloro, che ebbero simile elezione, finchè si rimonta a quell'uomo, a …fu detto: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam... …ortae inferi non praevalebunt adversus eam... pasce oves meas* (MATTH. *loc.* … e JOAN. XXI, 17). Questa trasmissione di autorità si fa sempre direttamente …na linea di continuità; onde non si comunica a coloro, nè si trasmette da …ro che non hanno questa instituzione divina, o che non sono più membri del …o mistico di Gesù Cristo. Si trasmette adunque questa autorità al legittimo …essore di Pietro, che è il Papa. Il Papa come successore di Pietro e Vicario di … Cristo, è il maestro, il giudice ed il pastore supremo di tutti gli uomini, il capo …tta l'ecclesiastica gerarchia, che forma il congegno di tutto l'ordinamento dei …li, che con esso formano il corpo mistico della Chiesa, la quale è stabilmente …ata sopra la saldissima pietra della confessione: *Tu es Christus filius Dei vivi;* … Pietro a Cristo. E Cristo a Pietro: *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super … petram aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalebunt ad-…us eam, et tibi dabo claves regni coelorum: quodcumque ligaveris super ter-… erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum … coelis.* Gesù Cristo dunque fondò questa Chiesa sopra la pietra della confessione, … reggimento ed al governo della stessa deputò Pietro e i suoi successori fino …consumazione de'secoli; poichè l'autorità concessa a Pietro non fu data a lui … che perpetuo non era, come doveva esser la Chiesa. In fatti, non disse: *Claves …i coelorum do tibi;* ma disse *dabo tibi,* che esprime anche il tempo avvenire …legittima successione del vicariato di Pietro; perciò come Pietro fu costituito …rio di Gesù Cristo; così lo sono i suoi successori. Gesù Cristo è il capo supremo …bile di tutti i fedeli, che formano il corpo mistico: il Papa è il capo supremo …ile della Chiesa visibile, il quale rappresenta e fa le veci dello stesso Gesù Cristo. … Cristo è Dio ed uomo: come Dio è supremo Signore di tutto il creato e del …bile; come uomo, essendo la sua umanità il primo ed originale prototipo della …nità, è di diritto capo supremo di tutti gli uomini, ed è di fatto capo di tutti …li uomini, che formano il suo corpo mistico, i cui membri partecipano e sono …cati del medesimo spirito e della medesima grazia. Il Papa, essendo il rappre-…nte ed il Vicario di Gesù Cristo in terra, è investito di una dignità così eccelsa, …on deve considerarsi come un semplice uomo, ma quasi Dio: egli quindi di diritto …po supremo di tutti gli uomini, e di fatti è capo supremo di tutti quegli che …cipano della medesima fede e de'medesimi sacramenti. Il suo tribunale è lo … tribunale con Gesù Cristo: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum … coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis.* Egli …autorità conferitagli dallo stesso Gesù Cristo e per il ministero della dottrina … ha il deposito, può modificare, dichiarare ed interpretare le leggi divine, ed …rle secondo il bisogno al corpo della Chiesa; quindi è che il primato della

comunicazione della sua vita a tutti i fedeli: e così esser deve spirituale e visibile in ognuno de' suoi membri; spirituale per la fede, visibile per la carità; spirituale per l'assenso alla verità; visibile per la esecuzione delle opere.

« Due sono nella umanità le società costanti e perpetue; la religiosa, cioè, e la civile: l'una ha per fondamento la realità; l'altra ha per base il fenomeno della realità ed il vario e molteplice suo intreccio, che fa apparire in isvariatissime forme la realità; e sì l'una che l'altra vivono e si perpetuano, come vive e si perpetua la stessa umanità. Non può esistere uomo, che non sia il risultato dell'unione dell'anima col corpo: finchè esiste l'uomo, esisteranno queste società, perchè originano dalle leggi essenziali della sua naturale costituzione. La prima è la società degli spiriti, vestiti di corpo, ed a questo riguardo si dice anche spirituale; l'altra è la società de' corpi animati dagli spiriti, e si dice civile: ma come non può esistere nell'uomo anima senza corpo, nè corpo senza anima; così non può esistere la società civile senza la spirituale, nè questa senza di quella. Sono pertanto distinte l'una dall'altra, come distinguonsi l'anima ed il corpo; ma il corpo non può dirsi uomo e vivere da uomo senza l'anima; nè l'anima può empirizzarsi e svilupparsi senza il corpo: e così non può la società civile vivere vita umana senza la spirituale; nè questa può progredire ed estendersi umanamente senza la civile ed avere il carattere della visibilità. Allora prospera e si perfeziona il corpo, quando l'anima lo regola coll'esercizio delle sue facoltà in conformità alle leggi del giusto e dell'onesto; e così non può prosperare e migliorarsi la società civile senza l'influenza della religione. Ma di quale religione? Di quella, senza dubbio, a cui di diritto appartiene l'umanità; di quella, il cui capo compendia nella sua umanità tutte le creature ragionevoli, le quali per diritto gli appartengono; di quella costituita dallo stesso Dio, e stabilita sopra la pietra angolare, che è Gesù Cristo.

Chiesa universale per diritto divino è annesso al Romano Pontefice. Or essendo il Papa il personaggio che fa in terra le veci di Gesù Cristo, nasce di legittima conseguenza, che come tutti gli uomini debbono prestare obbedienza, venerazione e rispetto a Gesù Cristo, così debbono prestare obbedienza, devozione e rispetto al Papa come suo rappresentante: egli perciò può esercitare la sua giurisdizione e la sua autorità sopra tutti gli uomini, e con specialità sopra tutti i credenti: « Filius Dei, quemadmodum ipse a Patre accepit Ecclesiae et gentium sceptrum et potestatem super omnem Principatum, et super omne quodcumque est, ut ei genua cuncta curventur: ita eamdem amplissimam potestatem Petro et eius successoribus plenissime concessa sit. » Così San Cirillo Alessandrino.

« Ma come queste due società hanno fra di sè quella distinzione
corre fra l'anima ed il corpo dell'uomo; così hanno lo stesso
ame e la rispettiva importanza che è fra le due sostanze; e come
se sono reali, così reale è la distinzione ed il nesso, e quindi de-
no serbarsi e vi si devono applicare gli stessi rapporti reali. Il
rpo non è che la condizione ed il mezzo di sviluppo dello spirito;
così la società civile è condizione e mezzo di esercizio della società
irituale, alla quale pertanto è subordinata riguardo allo assegui-
ento del fine ultimo della umanità. Il fine prossimo della so-
età civile, è la prospera conservazione, lo sviluppo regolare dei
teri umani, ed il perfezionamento: ma questo fine prossimo non
che mezzo al fine remoto, il quale è la cognizione e l'adesione alla
rità ed al bene. E perchè devesi l'uomo conservare, se non per
equatamente perfezionarsi? Ed in che consiste il perfezionamento,
non nella pronta, facile e adequata conoscenza del vero, e nella
rfetta adesione al bene? Questo fine remoto è relativo e con-
sso col fine di quella che è cognizione reale della verità eterna
adesione perfetta al sommo bene; ma la cognizione reale, cioè
ella che penetra l'essenza reale della cosa, suppone la naturale,
è la capacità a ricever quella e con essa operare; e così dun-
e la società spirituale suppone la civile.

« Nella spirituale risiede la verità assoluta, il bene sommo: in
a non hanno luogo l'incertezza, le passioni, che sono cagioni
gnoranza e di errore: nella civile esistono passioni, ignoranza,
ori, perchè essa si agita, e va dietro i fenomeni, che presenta il
ndo materiale, e che si sviluppano nella macchina organizzata
corpo umano; perciò essa ne subisce tutte le vicende e varia-
ni nella stessa proporzione che s'intrecciano e si mutano i feno-
ni esterni ed interni, ed ha quella stessa volubilità che ha il
tinuo mutarsi di fenomeni; per cui la cognizione che predomina
la società civile, è la fenomenale. La società spirituale fa preci-
ne da' fenomeni, e se ammette il fenomeno, lo valuta per quel che
passa alla realità, nella quale trova verità, costanza, bene solido
eale. La cognizione e la forza naturale non possono attutire le pas-
ni, dissipare l'ignoranza ed evitare l'errore; appartiene alla luce
rna ed alla forza insuperabile della verità, frenare le passioni, le-
re l'ignoranza e l'errore: questa luce e questa forza si contengono
la società spirituale, nella Chiesa di Gesù Cristo, che è il regno
la realità e della verità. Appartiene dunque alla Chiesa, in cui sta
osto il deposito della verità, proporre alla società civile i dogmi
sono i centri del vero lume, e le manifestazioni assolute della

eterna verità: appartiene ad essa proporre i precetti della morale pel governo delle passioni, pel benessere della comunanza sociale. Deve il corpo obbedire allo spirito, e sottomettere la legge della fatalità alla legge della ragione: e così deve la società civile essere sommessa ed obbediente alla Chiesa ed alle leggi della verità assoluta, che ella propone all'intelletto ed alla volontà.

« Se la Chiesa è fondata sopra la verità eterna; se lo spirito che l'anima e la vivifica, è lo spirito della stessa eterna verità; se la eterna verità è assoluta ed indipendente; la Chiesa che vive di questo spirito, è perciò stesso indipendente: quindi non avvi autorità umana che possa ad essa imporre, poichè è a tutte superiore, come lo è lo spirito che da Dio partecipa. Partecipando e vivendo dello spirito di Dio, partecipa della eterna verità; e la verità assoluta tostochè apparisce, costringe qualunque intelligenza a sommetterlesi. Questa necessità che ingenera l'apparizione della verità, costituisce un rigoroso dovere in ogni uomo a prestarle obbedienza; ed essendo la verità essenzialmente e sostanzialmente infallibile, la Chiesa che di essa vive, non può essere che infallibile; e perchè è infallibile, ha il diritto di associare in fatto tutti gli uomini, illuminarli e governarli, come suprema autorità. Questa verità essendo trasfusa nella loro volontà, diviene l'ordine morale, e quindi la Chiesa esercita il ministero dell'insegnamento e della disciplina sopra tutti gli uomini per l'asseguimento del loro ultimo fine, per cui furono posti alla esistenza.

« Il principio di questa Chiesa è Dio, eterna verità; il capo suo supremo e maestro è il Verbo umanato; in essa perciò esiste l'eterna verità, perchè fondata sopra di essa. Ma questa verità si trasforma in tante verità, quanti sono i rapporti essenziali dell'umanità di Gesù Cristo colla persona del Verbo, e de'membri colla sua umanità, e per essa col Verbo, e per il Verbo con Dio trino ed uno. Ciascuna di queste trasformazioni, che sono la stessa eterna verità con un rapporto peculiare, è un dogma: questo dogma può soltanto formolarlo la eterna sapienza per la sua umanità, perchè la sola eterna sapienza conosce i reali e veri rapporti della verità colla umanità. Essa solo può trasformar la verità colla sua sapienza, e colla sua umanità formolarla e proporla agli uomini; quindi è che essa sapienza eterna, come Verbo rivela la verità, ossia rivela sè stesso, ed in sè rivela la essenza divina, le divine persone, i divini attributi, le divine operazioni, la comunicazione dei suoi lumi alla sua umanità e per essa allo spirito degli uomini: come Verbo umanato poi, per mezzo della sua umanità propone all'esteriore dell'uomo la

stessa verità umanizzata e formolata, cioè tradotta in dogmi: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* (*Rom.* X, 17.) Analizzate la rivelazione depositata nella Chiesa di Gesù Cristo, ed ogni dogma che essa contiene; analizzateli con spirito di verità e senza prevenzione, e troverete la stessa verità assoluta, che appare alla umanità secondo le sue capacità, le posizioni, gli stati ed i bisogni, in tutte le sue relazioni con Dio, con sè stessa e col mondo.

« La Chiesa, che ha per capo Gesù Cristo, e che vive della sua vita, è animata del suo spirito. Per questa stessa vita, e per questo stesso spirito, essendo infallibile, e conoscendo nel proprio seno la verità assoluta, formolata dal suo capo; a quel modo che fedelissimamente la conserva e la custodisce, così infallibilmente la propone, la insegna, la dichiara; e la infallibilità le dà il diritto di discernere i veri dogmi dai falsi, e tenere lontano l'errore dalla purezza della verità, la quale sarà sempre vivente nel suo seno, ed a lei sempre unita, come sempre ed eternamente unito sarà il Verbo alla sua umanità. E come non può separarsi nella persona di Gesù Cristo l'umanità dalla divinità, poichè *quod semel assumpsit, numquam dimisit;* così non potrà separarsi l'eterna verità dalla Chiesa; perciò che *portae inferi non praevalebunt adversus eam,* e l'assistenza del suo capo non le mancherà finchè dureranno i secoli: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

« Tutto il grande, il sublime, il sorprendente, si racchiude nella religione di Cristo, perchè in essa si compendia tutta la economia dell'immenso sistema della creazione; perchè essa è la grande rappresentante dell'eterno operatore, destinata alla manifestazione del gran fine della creazione, cioè dell'esterna gloria di Dio. In questo fonte limpidissimo l'umanità attinge l'acqua salutare, che sale nella vita eterna. Il lume sfolgorantissimo, che esce dal seno di lei, è eterno, immenso, infinito, indefettibile, e quanto più l'umanità ne partecipa e se lo applica, tanto più cresce in perfezione, si dilata, si estende, senza mai poterne raggiungere il confine: qui sta il vero, solido e genuino progresso della umanità.

« Il progresso è impossibile nella verità assoluta, perchè l'assoluto essendo infinito, come è incapace di sviluppo, perchè tutto è puro atto, così è incapace di aumento. Il progresso è relativo all'essere, che col progredire si avanza in perfezione; e si avanza in perfezione col conoscere realmente la verità, coll'aderirvi e sempre più parteciparne; onde ogni passo del progresso è l'espressione della verità che si conosce in questo grado: è la verità, con la condizione che la fa conoscere, della posizione dell'essere che l'applica e della

circostanza per la quale l'applica; e perchè è apparizione e conoscenza di verità, per ciò stesso è grado di progresso e di perfezionamento. Quindi senza la verità assoluta non si darebbe vero progresso e vero perfezionamento, perchè mancherebbe la misura di valutarlo.

« La necessità, la immutabilità e la eternità della verità assoluta dà il vero progresso: la immutabilità necessaria ed eterna dà la possibilità ed il fatto di segnare i gradi del progresso e della perfezione: perocchè senza questa misura non si saprebbe se si progredisce o s'indietreggi; non potrebbe determinarsi l'avanzamento ed il grado superiore sopra gl'inferiori. In che starebbe egli il progresso da un grado inferiore ad uno superiore, se non vi fosse la maggiore e progressiva partecipazione alla stessa assoluta verità, la quale mentre è misura del progresso, ne è la sostanza? Senza la verità assoluta e la partecipazione di essa, il progresso sarebbe una illusione, anzi sarebbe impossibile.

Ma dove si trova la verità assoluta, se non nella religione di Cristo? Se non nella sua Chiesa? Perciò è stato detto, che la Chiesa è colonna di verità. » (*Tratt. Teolog.*; Palermo, 1862.)

NOTE AL LIBRO QUARTO

COSE PIÙ NOTABILI IN QUESTO LIBRO ACCENNATE

La scienza teologica degli antichi era proprio un'enciclopedia; anche ogni trattato ritraeva di quell'universalità di sapere, che mava il carattere speciale dei grandi uomini del medio evo. Lo iamo anche in questo *Breviloquium* di Frate Gherardo, il quale tiene una succinta notizia di tutto l'ordine universale delle cose, la sua origine per la causa prima, fino al conseguimento del loro , a cui Dio le destina, che è la palingenesi della creazione. gnifico disegno armonico, che comincia da Dio e in Dio ha il termine e compimento. Oggi più estesa è la scienza nei partico- ; ma abbiamo perduto la veduta di quell'insieme, che nel medio fece la scienza veramente maravigliosa.

Nel primo libro, il Nostro ci disse di Dio, principio e fine di te le cose; nel secondo, della creazione di tutte le cose, uscite fette dalle mani di Dio, e per colpa dell'uomo deviate dal pro- o fine; nel terzo, della ristorazione che volle farne la divina bontà mezzo dell'incarnazione dell'eterno Verbo, il quale apparito ggiù pieno di grazia e di verità, ce ne aprì in sè la fontana per arci, per ristorarci, per rilevarci all'ordine sovrannaturale, a cui bbe destinati; ed ora nel quarto ci espone il modo, con cui le ture redente possono partecipare agli effetti dell'opera di Gesù to e alla grazia santificante, condizione necessaria per raggiun- il fine; e da ultimo, al lume della fede, con profetica anticipa- e dei fatti venturi, narra la finale consumazione di tutte quante ose.

I mezzi, onde la grazia santificante si comunica all'uomo, sono cramenti, che, com'è chiaro, dovendosi applicare all'uomo, con- o di due parti ben distinte; di un segno sensibile, e della grazia desima, effetto spirituale dell'azione di Dio sull'anima. Dà per-

tanto la definizione generale del Sacramento; poi dice perchè si dividano in sette; e in separati capitoli tratta di ciascun d'essi, e delle condizioni necessarie alla validità dei medesimi. Degno di nota è quel che dice dei due sacramenti della Penitenza e del Matrimonio, i quali sono in parte d'istituzione naturale, in parte d'istituzione positiva, mentre gli altri sono d'istituzione positiva soltanto. Dal che trae la bella e acuta conseguenza, che « id quod est signum tantum in hoc sacramento (della Penitenza), scilicet esterior humiliatio, non est causa rei interioris, scilicet poenitudinis, sicut in aliis sacramentis; sed potius e converso; quia poenitudo interior est causa humiliationis exterioris. » E medesimamente nel sacramento del Matrimonio, in cui parimente « non est verbum exterius causa motus animi interioris, sed potius e converso. » L'indissolubilità poi la rileva « ab institutione divina. »

Parla appresso delle leggi, alle quali deve l'uomo conformare le sue azioni; e sono i dieci comandamenti, de'quali in capitolo a parte dà una breve dichiarazione.

Da ultimo, descrive per immagini lo stato della futura vita, dove il bene ed il male operato in questa, avranno la loro finale sanzione.

I SACRAMENTI

SOMMARIO

ıento del quarto libro delle Sentenze negli Scolastici. — La grazia di Gesù Cristo e i segni sensibili della sua presenza ed operazione; ossia i Sacramenti. Come Gesù Cristo mostrasse in sè stesso tutti i nostri spirituali bisogni, e manifestasse il modo con cui vi provvederebbe. — Definizione del Sacramento data dal nostro Frate Gherardo. — Quarta parte della Somma dell'Ales, sventuratamente incompleta. - - Quel che contiene, e com'egli avesse disposta e in parte conducesse a fine la trattazione de' Sacramenti. — Importanza del lavoro. — San Bonaventura. — Prologo al suo commento al quarto libro delle Sentenze. — La sesta parte del *Breviloquium*. — Definizione del Sacramento. — Se ne dà la spiegazione. — Che cosa fece Gesù Cristo nell'istituire i Sacramenti? — Relazioni de' Sacramenti con gli spirituali bisogni dell'uomo, spiegate da Monsignor Benedetto d'Acquisto. — Si accenna il rimanente della trattazione dell'Ales e di San Bonaventura. — Il Battesimo e l'Eucaristia. — Come lo sviluppo e l'allargamento degli altri studi, possa servire a conciliare riverenza e affetto al domma. — È però necessità ne' maestri d'un'ampia erudizione anche da questo lato.

Sacramenti, e l'eterna vita, compresa l'universale risurrezione ırpi, che unitamente all'anime dovranno partecipare delle sorti à stanno ad esse preparate in rispondenza delle fatte operazioni, , come si è veduto, l'argomento del quarto libro del nostro e Gherardo, e ad un tempo la naturale conchiusione della scienza ıgica.

iià vedemmo come Dio creasse l'opera sua perfetta e la for- di tutti i mezzi necessari a conseguire il doppio fine che gli piaciuto di fissarne. Vedemmo di qual modo l'uomo, abusando suo libero arbitrio, la guastasse irreparabilmente, se la bontà stesso suo Creatore non avesse amato di ripararla; e la ri- mandando in terra il suo Verbo, in cui e per cui era stata a, ed in cui, poichè per la sua bontà così gli piacque, ebbe una avigliosa ristorazione. Imperocchè il Verbo umanato pienamente lisfece alla sua giustizia, e aprì ad un tempo i tesori della ca- e della misericordia, che dal suo seno si diffonderebbero quindi

innanzi incessanti sopra tutta la terra, e tutti potrebbero parteciparne e averne vita.

Ma poichè la grazia è invisibile, e visibile era la società da lui instituita per la spirituale rigenerazione di tutta l'umana discendenza redenta, bisognava che visibili fossero i canali pe' quali la grazia sgorgherebbe; e questi canali furono i Sacramenti.

Le grazie che vengono comunicate all'anima per mezzo de' Sacramenti, sono relative all'adempimento de' doveri che l'uomo ha verso Dio, verso sè stesso, e verso gli altri, ed al supremo bisogno della sua salvezza. La grazia che si dà nel Battesimo riguarda l'uomo in sè stesso, perchè lo netta dal peccato, e ne santifica l'anima, rendendola accetta e gradita a Dio. La grazia che si riceve dal sacramento della Confermazione, somministra forza e vigore contro le seduzioni del mondo, della carne e del demonio. Quella che si riceve dall'Eucaristia, fa vivere l'uomo della stessa vita di Gesù Cristo e del suo spirito. Quella dell'Estrema Unzione conferisce un nuovo vigore ed una invitta forza all'anima, onde nella lotta con la dissoluzione del corpo, la dispone all'ingresso nella immortalità. La grazia poi dell'Ordine si riferisce e connette col dovere che ha l'uomo di dare il debito culto a Dio in confessione ad affermazione del supremo dominio che egli ha sopra tutte le cose. Quella del Matrimonio è indirizzata a rafforzare i vincoli della società coniugale ed all'osservanza de' doveri che le spettano riguardo alla prole. La grazia finalmente della Penitenza restituisce all'uomo tutto ciò che egli ha perduto per il peccato dopo il Battesimo.

E però è che Gesù Cristo, Dio ed uomo, e capo supremo di tutta l'umana discendenza, come maestro ed esemplare volle far conoscere nella propria persona tutti cotesti spirituali nostri bisogni, i doveri che ci spettano, e le grazie necessarie per adempierli, ed insieme la necessità dell'instituzione de' Sacramenti, a' quali far sicuramente ricorso per averla sempre che ci occorra. Imperocchè egli innocentissimo e santissimo, volle esser battezzato da Giovanni Battista nel Giordano, aprendosi il cielo sopra il suo capo, e discendendo sopra di lui lo Spirito Santo in forma di colomba: *Et Jesu baptizato et orante, apertum est coelum, et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut colomba in ipsum.* (Luc. III, 21, 22.) Egli, per natura impeccabile, consentì d'essere tentato in diverse guise e sopra diversi oggetti da Satana, sconfiggendolo con quelle parole: *Vade, Satanas, etc.* (Matth. IV); il quale in realtà fuggì, e scesero tosto gli Angeli pronti al servigio e a' cenni di Gesù: *Tunc reliquit eum Diabolus, et ecce Angeli accesserunt et ministra-*

ant ei. (Ibid.) Disse appresso, com'egli viveva della vita del Padre; onde chi si sarebbe cibato e nutrito di lui, vivrebbe della stessa sua vita: *Ego vivo propter Patrem, et qui manducat me et ipse vivet propter me.* (JOAN. VI, 58.) Poi assalito nel Getsemani da mortale agonia, e chiesto al suo Padre conforto, un Angelo scendeva dal cielo a consolarlo: *Apparuit autem illi Angelus de coelo confortans eum.* (LUC. XXII, 42.) Nè Gesù Cristo glorificò sè stesso per essere fatto pontefice, ma glorificollo il Padre suo dicendogli: Tu se' sacerdote in eterno, secondo l'ordine di Melchisedecco: *Tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech.* (*Psal.* CIX, 4; e *ad Haebr.* V, 5, 6.) Uscito appena alla sua missione, intervenne alle nozze di Cana, dove in favore degli sposi fece il primo de' suoi miracoli, tramutando l'acqua in vino, simbolo della carità, ond' egli si congiunse in strettissimo nodo con la Chiesa sua sposa, modello del matrimonio cristiano: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* (*ad Ephes.* V, 32.) Finalmente Gesù Cristo non fece penitenza, perchè santissimo ed innocentissimo; ma soffrì ogni maniera di pene e tormenti, e la morte di croce per redimere l'uomo, e perchè all'uomo fossero rimessi i peccati mediante il sacramento della Penitenza: *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* (*Apoc.* I, 5.) È chiaro che Gesù Cristo con tali fatti volle farci conoscere i nostri spirituali bisogni, i doveri che c'incombono, e negli aiuti corrispondenti e necessari per provvedere a quelli e compiere questi, la necessità dell'instituzione de' Sacramenti e della partecipazione ad essi per avere gli aiuti suddetti. E questi semplici fatti della vita e missione del Salvatore mostrano eziandio quanto errassero coloro, che vollero diminuire il numero de' Sacramenti, limitarne la grazia, e toglier ad essi quella efficacia che hanno in forza della divina instituzione. I quali Sacramenti a differenza di quelli dell'antica legge, che producevano la grazia solo *ex opere operantis,* danno la grazia *ex opere operato;* perchè quelli erano soltanto figurativi, e non operavano che per la fede nel venturo Messia e nella redenzione che doveva compiere; mentre i Sacramenti della nuova legge vennero instituiti e determinati in numero da Gesù Cristo, Dio ed uomo, il quale con la sua morte meritò la grazia, e ne resterebbe, come ne restò, viva e perenne fontana nella sua Chiesa; e con infinita sapienza ne fissava ad un tempo i segni sensibili, indicativi con la loro sensibilità dell'effetto; affinchè fossimo infallibilmente sicuri di riceverlo. « Sacramentum (dice il nostro Frate Gherardo) est sacrae rei signum. Item, sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ita ut eius similitu-

dinem gerat et causa existat. Sacramenta sunt septem: scilicet Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Poenitentia, Unctio Extrema, Ordo, Coniugium. Cum enim sint sacramenta medicinae spirituales, debent multiplicari secundum multitudinem morborum spiritualium. »

Non meno grandiosa e piena d'immensa dottrina delle altre parti della sua Somma, è la quarta, che ci ha lasciato l'Ales sopra i Sacramenti, sventuratamente non compita; mancando i due ultimi, cioè l'Ordine ed il Matrimonio. Egli ne aveva disposta la trattazione nel modo seguente: « Dictum est supra de Redemptore, qui est per gratiam redemptor. Nunc autem dicendum est de reparatione. Reparatio autem quaedam est per gratiam imperfectam, quaedam vero per gratiam perfectam, sive consummatam. Primo igitur tangitur de prima reparatione; secundo, de secunda. » Questa però, che sarebbe lo stato di gloria, manca. « Reparatio per gratiam imperfectam est illa, quae fit per gratiam sacramentorum secundum statum ante legem et sub lege et in tempore gratiae. »

E cominciando dai Sacramenti in genere, primo, cerca « de eorum quidditate; » secondo, « de eorum necessitate; » terzo, « quae pertinent ad eorum institutionem; » quarto, « in quibus consistant sacramenta et quae est eorum differentia; » quinto, « utrum sint alicuius virtutis specialiter, et cuius; » sesto, « de duratione sacramentorum; » settimo, « de effectu sacramentorum. » E rispetto al primo, « quaeritur si sacramentum est sacrum rei signum; » e in che modo: rispetto al secondo, « utrum sacramenta necessaria essent in statu innocentiae, si fuerint in statu naturae lapsae; quae sit utilitas ipsorum in statu naturae lapsae: » rispetto al terzo, « de necessitate institutionis; idest, si de esse sacramenti sit institutio; de obligatione institutionis; idest si omissionem sequitur transgressio; de tempore institutionis; de auctore institutionis, sive instituente: » rispetto al quarto, « in quibus consistant sacramenta, et quae sit differentia sacramentorum secundum tres differentias temporum: » rispetto al quinto, « utrum sacramenta sint alicuius virtutis specialiter; cuius virtutis sint; a qua virtute habeant confirmari efficaciam, sive virtutem: » rispetto al sesto, « utrum duratio eorum tantum debuit esse usque ad Christum; vel passionem Christi; utrum duratio eorum sit tantum usque ad finem mundi; an ulterius extendatur: » rispetto al settimo, « de effectu sacramentorum; utrum habuerint secundum omne tempus effectum sanctificationis. »

Questa è la prima questione trattata dall'Ales, alla quale fanno seguito, la seconda, « de sacramentis tempore legis naturae: » ci « primo, de numero (horum) sacramentorum; secundo, summarie

singulorum; tertio, de congruitate; quarto, quare sacra-
licuntur Ecclesiae; quinto, utrum ante circumcisionem da-
aliquod remedium ipsis parvulis, per quod mundarentur
nali: » la terza, « de congruitate temporis quo instituta sunt
ramenta: primo, utrum conveniebat illa tunc esse, sive ali-
t illorum indigentia; secundo, utrum erant necessaria ad sa-
tertio, utrum erant alicuius meriti, sive utilitatis: » la quarta,
tio et fine Ecclesiae; » di cui abbiamo già parlato: la quinta,
nedio parvulorum ante Circumcisionem circa originale: primo
edio fidei; secundo, de remedio decimarum et sacrificiorum;
le efficacia horum remediorum: » la sesta, « de sacramentis
riptae in generali: primo, de ipsis in communi; secundo, de
li, scilicet Circumcisione in speciali; tertio, circa sacramenta
communi, primo de necessitate; secundo, de pluralitate et
ratione; tertio, de institutione; quarto, de efficacia; quinto
tione: » la settima, « de Circuncisione: primo de circumci-
efinitione; secundo, de institutione; tertio, de eius latione;
de obligatione; quinto, de significatione; sexto, de inte-
septimo, de efficacia; octavo, de iteratione; nono, de dura-
ecimo de Christi Circumcisione: » l'ottava, « de sacramentis
ngelicae in genere: et primo, de quidditate; secundo, de in-
e; tertio, de essentialitate, sive esse; et hoc est quaerere cau-
edientes esse sacramenti legis evangelicae; quarto, de effectu
ente; quinto, de dispensatione; sexto, de duratione; septimo,
ione. » Fin qui dei Sacramenti in genere.
lo studioso facilmente indovina dai titoli de' membri e de-
oli, in cui tutte queste questioni sono trattate, non si hanno
nto que' sunti teologici, i quali senza la voce del maestro
ti fanno intendere quale sia l'argomento su cui versano;
larghe dissertazioni scolastiche, piene di tutta la possibile
ed erudizione, ciascuna delle quali ti fornisce materia da
e un volume. E per questa ragione specialmente, bisogna
nuovo fare ad esse ritorno.
Bonaventura ha gli stessi argomenti nelle prime due di-
del libro IV delle Sentenze; e con quanta luce e soavità
ina egli ne discorra, lo si giudichi dal Prologo che vi pre-
*Unguentarius faciet pigmenta suavitatis et unctiones con-
etatis.* Verbum istud scribitur Ecclesiastici XXXVI, in quo
r considerato explicatur et commendatur materia quarti
tentiarum ad nostram eruditionem et exercitationem. Ex-
tem sub duplici tropo, scilicet metaphora, scilicet pigmen-

torum suavitatis et unctionum sanitatis. Ex quibus datur nobis intelligi, quod medicamenta sacramentalia et sunt suavia et salubria; et in hoc est tam medicamenti quam medici laus perfecta. Nihil enim ultra quaerit aegrotus in medicina, quam quod habeat suavitatem in usu et efficaciam in effectu; et qui huiusmodi tribuit medicinam, medicus est perfectus, secundum illud poeticum: Omne tulit punctum, qui utile miscuit dulci. Sunt ergo medicamenta sacramentalia pigmenta odorifera, et unguenta salutifera. Sed unguenta salutifera sunt respectu aegroti curandi; pigmenta odorifera respectu Dei placandi; et haec contra duo quae facit culpa: Deum enim offendit et naturam laedit, et offendendo Deum, hominem gratia expoliat, et laedendo naturam, vulnerat naturalia. Sacramenta ergo sunt medicamenta perfecta, quoniam Deum sua suavitate placant, et placando faciunt propitium, et impetrant gratiam, et vestiunt hominem expoliatum, et hominem infirmum sua curant virtute; et sic reparant naturalia. Et sic homo descendens ab Jerusalem in Jerico expoliatus et vulneratus, reinduitur et curatur a Samaritano, scilicet Christo Domino, in cuius persona nunc dicitur: *Unguentarius faciet pigmentum suavitatis*, scilicet instituet sacramenta redolentia ad placandum maiestatem divinam. *Faciet*, futuram dicit, loquens in tempore legis Mosaicae pro tempore legis gratiae. Etsi enim in illo fuisse dicantur pigmenta et sacrificia Deo redolentia, non tamen erant Deum placantia. Praecepit namque Dominus Moysi (*Exod.* XXX), ut faceret thymiama compositum opere pigmentarii: *Facies thymiama, inquit*, etc. Praeceperat Aaron, ut offerret illud, ponens super altera contra velum. Et post subdit: *Et uret super illud Aaron incensum mane suave fragrans, et ad vesperum uret thymiama.* Et in omni oblatione fere dicitur in Levitico: *In odorem suavissimum Domino.* Sed odor ille non placabat Dominum, propter vacuitatem oblatorum, sicut dicit Apostolus (*ad Hebr.* X): *Humbram habens lex futurorum bonorum*, etc. Non placabant etiam propter immunditiam offerentium, sicut (Isa. I) dicitur: *Ne offeratis ultra sacrificium frustra incensum abhominatio est mihi.* Et ratio subiungitur post: *Manus vestrae sanguine plenae sunt.* Ad hoc ergo quod aliquis faceret pigmenta redolentia, necesse erat quod nulla in eo esset immunditia, et quod plenus esset veri odoris fragrantia. Sed nullus talis poterat inveniri, nec ab homine generari, propter immunditiam generantis; et ideo necesse fuit, quod Dominus ipse virtute sua corpus ei aptaret secundum illud Psalmi, quod assumit Apostol (*ad Hebr.* X), loquens de Christo ingrediente mundum, dicens: *I*

›lationem noluisti, corpus autem aptasti mihi; holo-
peccato non tibi placuerunt; tunc dixi: Ecce venio.
aptasti, quia mundus Dominus mundificans Virginem
;, qua maior sub Deo nequit intelligi, aptavit corpus
vas munditiae, contentivum omnis fragrantiae: quod
s patriarcha Jacob, dixit (*Gen.* XXI): *Ecce odor filii*
›dor agri pleni, cui benedixit Dominus. Hic ergo erat
igmentarius, quia non aliunde mendicabat odorem, sed
redolebat; et ut odor iste, quo plenus erat, ad alios
, obtulit semetipsum Deo et Patri pro omnibus, secun-
(*Ephes.* V): *Dilexit nos et tradidit semetipsum obla-*
hostiam Deo in odorem suavitatis. Tunc fractum est
, et domus impleta est ex odore unguenti. Tunc ex hac
accepimus omnes, dum non solum placatur Deus ex
ıe, immo etiam in memorialibus passionis. Et non tantum
pigmentum suavitatis, immo etiam memoralia, utpote
, secundum illud (*Eccl.* XLIX): *Memoria Josiae in*
ne odoris facta opus pigmentarii; ut per Josiam in-
Christum passum: Josias enim interpretatur, ubi est in-
›mini, vel in quo est sacrificium. Memoralia vero sunt
, passionem praeteritam significantia. His memorialibus
impleta est domus Ecclesiae militantis; et ideo impleta
›re unguenti, secundum quod dicit Spiritus Sanctus
: *Odor unguentorum super omnia aromata.* Unguen-
ır faciet pigmenta suavitatis, scilicet Deum placantia;
hilominus unctiones sanitatis, videlicet sacramenta mor-
ia. Erant quippe in legae figurae unctiones; sed non erant
ıuia morbus erat letalis, et unctio erat superficialis. Unde
licit (*Heb.* IX), quod non poterant argumenta legalia
ientiam perfectum facere servientem solummodo in cibis
et variis baptismatibus et iustificationibus carnis. Quia
ant carnem, et vulnus lethale erat in mente; ideo non
ırare; unde (*ad Hebr.* IX): *Impossibile est sanguine*
et hircorum auferri peccata. Ideo clamabat Esau et
ılnus et livor et plaga tumens non est circumligata,
medicamine, neque sola oleo. Hoc dicit quantum ad
ıs peccati, quo homo infirmabatur. Per vulnus intelligi-
e; per livorem, veniale; per plagam tumentem, mortale.
emittit: *Omne caput languidum, etc.* Ad hoc ergo ut
ret unguenta suavitatis, necessarium erat quod afferret
piritualem et virtutem vitalem: hic autem fuit Christus

Dominus, qui vere Christus fuit, quia unctus secundum quod dicitur (ISA. LXI): *Spiritus Domini super me, eo quod unxerit me, ad annuntiandum mansuetis terrae, etc.* Et quod hoc intelligatur de Christo, ipsemet perhibet sibi testimonium (LUC. IV), ubi postquam legit hoc verbum, dixit: *Hodie impleta est haec scriptura in auribus vestris.* Hic potuit unctionem conficere sanativam, secundum quod (*Act.* X) dicit de ipso Beatus Petrus: *Unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute, qui pertransiit benefaciendo et sanando omnes oppressos a diabolo, quoniam Deus erat in illo.* Unxit eum Spiritus Sanctus, et ideo attulit unctionem spiritualem, et ita habuit virtutem vitalem, quoniam Deus erat in illo per unctionem, quoniam ipse erat Deus; et ita vitam habebat in semetipso, secundum illud (JOAN. V): *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso.* Ex quo vitam in se habebat, mortuos vivificare poterat; et ideo fecit unguenta curantia a morbo lethali: dum enim mortalitatem nostram univit vitae, et ille qui vita erat, mortuus est, facta est confectio in qua et per quam mortuus reviviscitur, et ex morte ipsius sacramenta habent vivificandi efficaciam. Unde super illud (*Ephes.* V): *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia*, dicit Augustinus: dormit Adam, ut fiat Eva; moritur Christus, ut fiat Ecclesia. Dormiente Adam, fit Eva de latere; mortuo Christo, percutitur latus lancea, ut perfluant sacramenta, quibus formetur Ecclesia. Ideo dicuntur magis sacramenta perfluxisse de latere, quam de pedibus, vel manibus, cum inde perfluxerit sanguis propter ipsam convenientiam in significando, quia simul produxit sanguis et aqua. Et profluxit quidem de iam mortuo, in quo convenienter exprimitur sacramentorum confectio et institutio. Sicut enim in promerendo sacramentis efficaciam, mors iuncta est cum vita, et sic sanguis vitalis exiit cum aqua; sic etiam sacramenta sunt in verbo et elemento pariter instituta; et ideo ad sanandum non tantum facta, sed etiam confecta dicuntur. Haec igitur sacramenta sunt perfecta medicamenta, quae fecit unguentarius ad placandum Deum; et ideo sunt pigmenta suavitatis et ad sanandum hominem aegrotum; et ideo unctiones sanitatis sunt, quia sanitatem tribuunt et ad sanitatem disponunt. Tribuunt sanitatem sufficienter, quae est sanitas gratiae, de qua in Psalmo: *Qui sanat contritos corde et alligat contritiones eorum.* Disponunt etiam ad sanitatem perfectam, quae est sanitas gloriae, de qua in Psalmo: *Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.* Et hoc quidem faciet in gloria. » (*Sent.* IV, Prolog.)

ıanta dottrina in poche parole! quale sintetica comprensione
ineffabili effetti della redenzione, operata da Gesù Cristo! Ed
ıscuna delle questioni nelle quali tutto l'argomento de' Sa-
nti è diviso, dalla distinzione prima alla quarantaduesima
uarto libro delle Sentenze, incontri la stessa profondità di
ne, considerato e svolto il tema sotto tutti i possibili aspetti;
l'inarrivabile lavoro, che è la sesta parte del suo *Brevilo-*
ı, dove in una sintesi, per dir così, di altrettante sintesi, com-
ı maravigliosamente tutto il dottrinale della prima parte del
ı libro, e perfezionò inoltre alcune sue sentenze. Essa è inti-
: « De medicina sacramentali; » e si divide ne' capitoli seguenti:
)e sacramentorum origine: 2°, De sacramentorum variatione:
sacramentorum numero et distinctione: 4°, De sacramentorum
tione: 5°, De sacramentorum dispensatione: 6°. De sacramen-
iteratione: 7°, De integritate Baptismi: 8°, De integritate Con-
ionis: 9°, De integritate Eucharistiae: 10°, De integritate
entiae: 11°, De integritate Unctionis Extremae; 12°, De inte-
Ordinis: 13°, De integritate Matrimonii. »
dall'Ales, nè dal Serafico Dottore, la lunghezza a cui è già
uto questo povero nostro lavoro, e i pochi giorni che ci restano
ercene occupare, ci consentono di recarne de' saggi, special-
per quello che riguarda i Sacramenti di natura e dell'antica
e dall'altra parte, tutto in ambedue è così importante e col-
che non sapremmo quale parte riferire e quale tralasciare.
dioso si compiaccia di leggere questa o quella questione,
ell'uno vuoi nell'altro, e vedrà a quali fonti di teologica dot-
i troverà condotto. Ci restringeremo pertanto ad aggiungere
e altra cosa relativamente a' Sacramenti della nuova legge
iti da Gesù Cristo, nello scopo di giovare allo studioso che
far ritorno alle opere che gli abbiamo additato de' nostri
ıri.
ıostro Frate Gherardo ci ha detto in generale, che il Sacra-
« est sacrae rei signum; item, invisibilis gratiae visibilis forma,
ius similitudinem gerat et causa existat. » E copiò alla let-
ıll'Ales (*Sum.* part. IV, quaest. VIII, memb. I, art. 1); il
ıvolge ampiamente queste ed altre definizioni, dicendo poi
ıe il Sacramento sia « secundum rem; quia omne sacramen-
: signum, et non e converso; signum autem, alicuius signum
poichè il segno può essere di varie specie, tutti gli esa-
l uno ad uno, e mostra in quale significato sia da inten-
rlando dell'instituzione di Gesù Cristo. (*Ibid.* art. 2.) Giovi

su questo punto trattenerci alquanto, passando dipoi ad altri di non minore importanza.

La definizione, addivenuta comune a'teologi, del sacramento, dice: che esso sia un segno sensibile, sacro, permanentemente instituito da Gesù Cristo in santificazione dell'uomo. Si dice segno, perchè ci mena alla conoscenza di una cosa nascosta, ed anche per il rapporto di somiglianza che ha con essa. Così l'abluzione che fa l'acqua nel battesimo, è segno sensibile della lavanda dell'anima per la grazia che non è sensibile. È un segno sensibile, perchè è una cosa materiale, soggetta a'sensi, la quale agisce sopra di essi e li modifica con la sua azione. È sacra, perchè significa una cosa santa, cioè la grazia. « Sacramentum est signum gratiae » (DE HALES, *loc. cit.*), la quale produce la giustificazione e la santificazione dell'uomo: « Signum gratiae gratum facientis. » (*ibid.*) È permanente, perchè deve durare immanchevole, finchè durino la religione e l'umanità, la quale umanità si associa e si affratella sotto l'unità di questo segno espressivo della grazia, di cui tutti partecipano. È instituito da Gesù Cristo, perchè il segno per sua natura non è capace di produrre la grazia, benchè abbia con essa somiglianza; ma la produce perchè Dio determinò e volle che tal segno fosse espressivo e produttivo di quella. Questa divina instituzione è quella che consacra ed avvalora il segno, che quindi ha la virtù di produrre e di accrescere la grazia in quelli a'quali debitamente si applica e che ne sono capaci.

Ogni sacramento pertanto è essenzialmente costituito da tre elementi, cioè dal segno sensibile, dalla instituzione divina e dal conferimento della grazia. Ma la determinazione del segno sensibile e il conferimento della grazia si riducono alla instituzione divina, la quale in ultimo si risolve nell'atto della volontà di Dio, il cui scopo ultimo nell'instituzione è la giustificazione e salvezza dell'uomo.

Ma per qual fine volle Gesù Cristo legare ad un segno sensibile la sua grazia? Non poteva comunicarla all'anima senza di esso? Rispondiamo, che Gesù Cristo essendo Dio ed uomo, e avendo come tale operato l'umana redenzione, meritando per noi la grazia e restituendoci allo stato, in cui era stato messo il nostro primo padre nel terrestre paradiso; però questa grazia del Redentore che si comunica ne'Sacramenti, doveva recare il carattere di lui, cioè divino ed umano: e infatti vi è la parte divina e la parte umana, congiunte in unità di azione e di sacramento, come l'umanità e la divinità sono congiunte in Gesù Cristo nella unità della sua persona divina. Essi esprimono la parte divina, perchè da questa viene direttamente

ll'anima la grazia; ed esprimono l'umana, perchè la
ıifesta per un segno sensibile, a cui viene unita, ed
mente sopra l'uomo per un mezzo umano, che è il
presentante e faciente le veci di Gesù Cristo, Dio e
vuole santificare l'anime nostre e consacrare i nostri
derli tempio dello Spirito Santo, e incorporarli a sè,
ıbri partecipanti del suo spirito e della sua vita. Ma
ɔer mezzo del corpo manifestò, operando, la divinità
er mezzo del segno sensibile comunica e manifesta
ı, e santifica in tal modo tutto l'uomo. Imperocchè
ɪriormente per il segno sensibile, opera ad un tempo
per l'infusione della grazia; opera nell'uomo con la
l umanità; e poichè egli è tutto santo e perfetto, però
Sacramenti rende santo e perfetto tutto l'uomo; cioè
corpo per mezzo dell'azione sensibile, e ne santifica e
ıima per mezzo della grazia: e come in lui il Verbo è
camente all'umanità assunta, e l'anima nostra è unita
te al nostro corpo; così la grazia si unisce al segno
a nostra giustificazione e salvezza tanto nella nostra
quanto nella spirituale. E qui seguiteremo col nostro
Acquisto, il quale ha in questo argomento, come sempre,
ssime vedute: peccato che il suo dire (causa i tempi
cui visse) sia nudo d'ogni grazia della lingua del no-

rendente economia dei Sacramenti comincia da Dio
o, e si termina in Dio come ultimo fine. Le parti di
esta economia, sono molte e diverse: alcune sono divine,
ma le divine si connettono colle umane, e per questa
umane divengono sacre: queste parti si uniscono per
ed intimi alla formazione dell'unità ed integrità del
primo principio è la volontà di Dio, che vuole sal-
ini: *Deus vult omnes homines salvos fieri* (I *ad*
la grazia che egli dà, è l'altra parte, che è connessa
dello stesso Dio: colla grazia, per la stessa volontà
nette il segno sensibile: il segno sensibile contiene la
forma delle quali è composto; e la forma che si con-
ateria, non può esistere senza il ministro che la pro-
rime; e perciò con esso è legata: la materia, appli-
stro sotto la prolazione della forma, si connette col
mo, che riceve il sacramento; il corpo, che è unito al-
nnette alla stessa anima, e l'anima si connette colla

grazia che essa riceve, come la grazia è connessa con Dio, dal cui seno emana; e per la connessione dell'anima con Dio, l'anima si unisce a Dio. Dio comincia l'opera, e Dio la compie. Il sacramento è tutto vita; vita divina ed umana, connettendosi l'umana colla divina per la virtù della stessa vita divina. Questa vita comincia da Dio, e dietro il suo giro per gli elementi umani, ritorna a Dio. Comincia da Dio, perchè Dio istituì il sacramento, ed istituendo il sacramento, per l'atto della sua volontà determina il ministro, il quale essendo un uomo, vive vita umana. La volontà divina, che determina il ministro, si unisce alla volontà ed all'atto dello stesso ministro, talchè la volontà del ministro e l'atto con cui amministra il sacramento, non è un fatto semplice, ma complesso, il quale risulta da una doppia vita, divina cioè ed umana. L'atto complesso del ministro avviva il senso della forma per l'uso delle parole, che trae fuori per la forza della doppia sua vita, talchè nelle parole della forma si racchiude la doppia vita; e l'atto complesso del ministro, che avviva della doppia vita le parole della forma, applicando colla sua azione la materia sotto la simultanea prolazione della forma, avviva della doppia vita la materia e la consacra. La materia così avvivata e consacrata, agendo sopra il soggetto del sacramento, lo modifica e lo informa della doppia vita direttamente nel corpo, il quale, così modificato ed informato, agisce sopra l'anima, che risentendo l'azione del corpo, per essa risente la doppia vita, e riceve per l'atto della vita divina informata dall'umana, la grazia interiore per l'atto della stessa divina volontà che iniziò l'economia del sacramento; per questa grazia interiore l'anima è giustificata, e per la giustificazione vive della vita di Dio e dello spirito di Gesù Cristo, come vive della propria vita.

« Che se nei Sacramenti tutte le parti sono fra di sè connesse ed unite, e tutte sono vive ed attive; se il divino è congiunto coll'umano, il sensibile coll'insensibile; per questa connessione il sensibile ci porta all'insensibile, l'umano al divino; e se questa connessione è stabilita da Dio, fedelissimo nelle sue promesse, delle quali non si può affatto dubitare; da ciò segue che noi siamo infallibilmente certi e sicuri, che l'applicazione del segno sensibile nell'effezione del sacramento, produce la grazia nell'anima. Così appunto come Dio nell'antico Testamento attestava e certificava con alcuni segni sensibili le sue promesse; egualmente nel Testamento nuovo Gesù Cristo, promettendo agli uomini la remissione dei peccati, la giustificazione, e la comunicazione del suo spirito, istituì certi segni sensibili, i quali servono anche a testificare, e renderci certi delle

promesse, alle quali si obbligava; come determinava e rendeva indubitato il segno, osservato e contestato dai sensi. Onde come sono resi sicuri gli uomini dalla conoscenza diretta del segno; così sono sicuri per il mezzo di questo segno che si applica il merito della passione e morte dell'Uomo-Dio, per il quale si dà la grazia necessaria a curare le nostre infermità, e ad acquistare la salvezza dell'anima. Di ciò l'uomo è certo, applicando a sè il segno sensibile del sacramento. Gesù Cristo instituì tutti i Sacramenti, che riputò necessari, ognuno dei quali produce il suo effetto: ma tutti questi effetti sono ordinati ad un unico fine, che è la santificazione e la salute dell'anima. Or come tutti gli uomini hanno il medesimo fine, così nella unità del fine si consociano e si uniscono tutti; ed essendo i Sacramenti i mezzi che conducono allo stesso fine, perciò è che essi sono i legami che stringono e congiungono in un sol corpo tutti i membri; e per l'uso dei medesimi segni, indicanti la stessa grazia unitiva, si distinguono da tutti gli altri uomini, che non appartengono in fatto al corpo di cui è capo Gesù Cristo, e del quale professano la medesima fede, partecipando dei medesimi sacramenti. Tutti noi siamo battezzati nel medesimo corpo, dice San Paolo: *In uno spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus* (1 *Corint.* XII, 13); ed essendo noi molti, siamo un sol corpo che partecipiamo dello stesso pane: *Unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus.* (I *Corint.* X, 17). Se tutti siamo battezzati nel medesimo corpo per l'applicazione del medesimo segno, e per la partecipazione della medesima grazia; dunque l'unità del segno e la medesima grazia sono i nodi che strettamente ci legano alla formazione del medesimo corpo; e se tutti siamo un sol corpo, che partecipiamo dello stesso pane e della stessa vita, che c'impartisce; dunque l'unico pane e la medesima vita formano di tutti la più perfetta colleganza, la più stretta fratellanza sotto la medesima paternità, che è lo stesso Dio: *Omnes vos fratres estis. Unus est pater vester, qui in coelis est.* (MATT. XXIII, 8, 9.) Se i medesimi segni, se la medesima grazia, significata nei Sacramenti dai medesimi segni, uniscono gli uomini nella più stretta fratellanza; dunque la medesima grazia espressa dal medesimo segno, non solo eccita la medesima fede, ma infiamma di più della medesima carità, colla quale amano Dio, ed amano scambievolmente sè stessi, come membri appartenenti al medesimo capo, e figli dello stesso Dio. »

Che cosa fece dunque Gesù Cristo coll'instituire i Sacramenti? « Gesù Cristo (prosegue il D'Acquisto) venuto a ricreare l'uomo nell'ordine della grazia, ed a restituirlo allo stato della primitiva giu-

stizia e vera santità, anzi con soprabbondanza: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant* (JOAN. X, 10), tenne lo stesso modo nella istituzione dei Sacramenti che tenuto aveva come Dio nella formazione dell'uomo perfetto e giusto; con questa sola differenza, che nella formazione di Adamo operò come essere semplicissimo e spirituale, nella ricreazione dell'uomo per mezzo dei Sacramenti operò ed opera come Dio ed uomo, e perciò nei Sacramenti avvi, come già s'è detto, la parte divina e la parte umana. Egli come Dio istituì i Sacramenti e conferisce la grazia; e come Dio ed uomo ha determinato il segno sensibile della grazia invisibile; e così per mezzo del segno sensibile ha consacrato il corpo, e per la grazia ha santificato l'anima; e siccome l'anima è unita al corpo, il quale serve per la sua esterna manifestazione, così il segno sensibile si connette colla grazia invisibile, che essa significa e sensibilmente manifesta. Il segno sensibile colla sua azione interessa e consacra tutto il corpo; e mentre l'azione del segno sensibile consacra colla sua azione il corpo, la grazia significata dallo stesso segno, santifica l'anima. Il segno sensibile, mentre esprime per la forma, l'azione e la qualità della materia, la materia manifesta la operazione e l'effetto della grazia. La materia è una cosa corporea, la quale agisce fisicamente sopra una cosa egualmente corporea, cioè sopra il corpo umano, ed agendo sopra di esso tutto lo interessa e lo informa della sua azione, e così interessato ed informato, esso interessa ed informa l'anima, colla quale è sostanzialmente unito.

« È una legge risultante dalla naturale costituzione dell'uomo, che al momento in cui un oggetto esterno agisce sopra un organo del corpo umano, l'azione che si riceve da questo organo, per effetto dell'armonia dello stesso corpo, si propaga, interessa e muove tutti gli organi, e le molecole che compongono gli stessi organi, ed arriva all'anima, la quale ne riceve la impressione e ne avverte la modificazione, ed in essa si effettua la sensazione ed il sentimento; il quale può essere avvertito e coscienzioso, e spontaneo e non avvertito; ma ciò non ostante non lascia di essere una sensazione ed una modificazione che riceve l'anima. La sensazione poi ed il sentimento sono sempre in rispondenza alla natura del movimento organico, come questo corrisponde alla natura ed alla qualità e carattere dell'oggetto che ha agito sopra l'organo. E siccome le due sostanze delle quali si compone l'uomo, cioè l'anima ed il corpo, sono sostanzialmente unite ed agiscono e reagiscono vicendevolmente l'una sopra l'altra; quindi per legge naturale del commercio, come il corpo agisce sopra l'anima, così l'anima agisce sopra il corpo, e

a sua azione si propaga ed interessa tutti gli organi e le molecole che li compongono; di quella guisa che l'azione dell'oggetto esterno ricevuta da un organo, interessa tutti gli organi e le molecole, delle quali si compongono, ed arriva sino all'anima. L'anima colla sua vita informa e vivifica il corpo, ed il corpo colla sua forza empirizza e sviluppa l'energia e la capacità dell'anima: il corpo dà all'anima ciò che ella non aveva, e l'anima dà al corpo ciò che da sè non potrebbe avere. La informazione e la modificazione che produce nell'anima il corpo, le dà un nuovo modo di sussistere, che si identifica e diviene intrinseco alla stessa anima; e la vitalizzazione che l'anima produce nel corpo gli dà un nuovo modo di essere, il quale è pure inerente allo stesso corpo.

« Ora nel momento stesso, in cui la materia, già consacrata dalla forma (come questa è consecrata dalla volontà di Dio istitutore del Sacramento) agisce sopra l'organo, e per esso sopra il corpo, l'azione consacrata interessa della sua forza e della sua qualità tutta l'economia corporea, e vi suscita un movimento, non profano e solamente naturale, ma sacro, che consacra tutta l'economia corporea: e questo voleva significare l'Apostolo, quando scrisse, che *membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est* (I *ad Corint.* VI, 19), cioè per la comunicazione della grazia conferita da Dio per l'applicazione e l'azione del segno sensibile. Questo movimento sacro che interessa l'anima, è la disposizione produttiva della comunicazione della grazia, la quale per la sua virtù divina penetra ed informa l'anima, e l'anima così penetrata ed informata, per la legge del commercio riagendo sopra il corpo già consacrato, lo avviva di una nuova forza, e, giusta la sua capacità ed abitudine, riversa e trasfonde in esso la virtù della grazia del Sacramento, significata dal segno sensibile; e poichè la grazia proporziona l'anima allo stato soprannaturale, così viene ad esso anche proporzionato il corpo che dovrà essere compagno e consorte all'anima nella gloria. Il segno sensibile adunque significa la grazia e la produce consacrando il corpo, la cui azione, modificatrice dell'anima, è stata consacrata dall'azione del segno consacrato. La consacrazione del corpo si effettua primamente nel sacramento del Battesimo, il quale è il primo e la porta degli altri: per esso si lava e si purga l'anima da ogni sozzura del peccato, e si rende monda e pura innanzi agli occhi di Dio; e a quel modo che si monda e purifica l'anima per la grazia santificante, così si consacra il corpo per l'azione del segno sensibile, e si rende l'uomo capace di ricevere le grazie ed i beneficii, che si ricevono per la partecipazione degli altri Sacramenti.

« Coloro che vissero e morirono prima della venuta di Gesù Cristo, non essendo battezzati col battesimo da lui istituito, restarono forse privi del benefizio della consecrazione dei loro corpi? No. Essi furono anch'essi partecipi di questo beneficio. Lo spirito di Gesù Cristo cominciò ad incarnarsi negli uomini dal principio del mondo, perchè d'allora cominciò a formarsi il suo corpo mistico, e s'incarnerà sino alla fine dei secoli, perchè gli uomini sono membra di questo corpo, di cui egli è il capo supremo: *Qui est caput corporis Ecclesiae. Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam* (*Colos.* I, 18); tutti partecipano dello stesso spirito, ed egli per tutti morì: *Pro omnibus mortuus est* (I *Corint.* V, 15); e come per tutti morì, a tutti meritò la grazia della redenzione, ed a tutti impartì il beneficio della consecrazione dei corpi.

« Il Verbo eterno ha sotto l'occhio della sua infinita intelligenza gli infiniti sistemi dell'ordine universale della creazione, uno dei quali è questo mondo. Egli ne vide i disordini, cioè i peccati degli uomini, e li riduceva all'ordine universale, e li tramutava in ordine per virtù della sua futura incarnazione, e così toglieva e cancellava dall'anima i peccati. Il Verbo eterno vedeva i disordini del mondo; ma questa visione dovea comunicarsi all'anima di questa umanità, che dovea egli assumere nella pienezza dei tempi, e con essa i dolori, le pene, le ambascie che doveano essere la materia del merito infinito di Gesù Cristo. Vide ancora i disordini avvenuti nell'ordine universale, tramutati in ordine; e questa veduta dovea pure comunicarsi all'anima di Gesù Cristo, la quale dovea essere il centro di convergenza di queste due visioni, e nella quale è per la quale il Verbo dovea operare questo tramutamento. Il suo spirito, che li riduceva all'ordine, vedendoli ordinati, l'illuminava, e da tenebre li cangiava in luce, e così vedeva gli uomini liberi ed esenti dal peccato; e perchè li vedeva liberi ed esenti dal peccato, comunicava loro la grazia e lo Spirito Santo, e li rendeva giusti; poichè non era possibile che esistesse nell'anima il peccato e la partecipazione della grazia e dello Spirito Santo. Che vi furono dei giusti prima della incarnazione del Verbo, i quali parteciparono della grazia e dello Spirito Santo, ce ne assicura la divina Scrittura, la quale chiama giusti e secondo il cuore di Dio, Abele, Enoch, Noè, Abramo, ed altri; e David prega Dio di non togliere da lui lo Spirito Santo: *Et Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me.* (*Psal.* L, 13.) Ma la partecipazione della grazia e dello Spirito Santo era loro concessa nella fede e nella speranza della futura redenzione, non già applicata in fatto, perchè non aveva ancora il Verbo comunicato il lume

e la cognizione divina all'anima di Gesù Cristo, la quale non avea ancora assunto; in virtù del quale lume poteva conoscere e vedere i disordini tramutati in ordine, e cancellati e distrutti i peccati, e per efficacia di questo lume da tenebre che erano, cangiate in luce. Questo tramutamento e questa illuminazione in fatto ed in realtà si operarono dal Verbo per mezzo della sua umanità e colla sua umanità, e perciò Gesù Cristo veramente e realmente *est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* Questo atto reale ed effettivo di tramutamento e di illuminazione fu operato da Gesù Cristo, ed in questo atto consiste la grande opera della redenzione; e questo atto, già eseguito da Gesù Cristo, aprì le porte del cielo che prima erano chiuse, e santificò e giustificò gli uomini. Questo atto aspettavano i giusti dell'antico Testamento per potere partecipare in fatto de' frutti della redenzione, dei quali aveano partecipato in fede ed in aspettazione; e tostochè l'atto fu eseguito, in fatto ne parteciparono; perciò la grazia che essi ebbero e la partecipazione dello Spirito Santo prima di questo atto, fu *ex opere operantis*, cioè nella fede e nella speranza che essi aveano di questo stesso atto: eseguito che fu l'atto, la redenzione fu piena, reale e perfetta *ex opere operato.*

« Lo spirito di Gesù Cristo, che compito avea quest'atto, lo applicò in tutta la sua pienezza e realtà ai trapassati dell'antica alleanza, quando *descendit ad inferos,* e liberò dal limbo le loro anime e le condusse in cielo. Consacrò pure i loro corpi, ed il segno di questa applicazione fu il sangue e l'acqua usciti dal costato del corpo di lui appeso alla croce. Questo doppio beneficio, e questa doppia grazia che loro conferì, furono vaticinati dal Profeta Zaccaria, quando rivolto al Redentore, che vide in ispirito, disse: Tu ancora mediante il sangue del tuo testamento hai posto in libertà ed hai fatto uscire tutti i prigionieri dalla fossa, che è senz'acqua, cioè senza l'acqua del battesimo, colla quale non erano stati lavati, e li hai condotti teco come primizie del tuo trionfo: *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua;* e lo stesso Redentore disse loro: Movete il passo verso la città forte, o voi prigionieri, che nutriste speranza, ed unitevi alla città forte che è la mia Chiesa: *Convertimini ad munitionem vincti spei.* (ZACH. IX, 11, 12.) E dirizzando la parola segnatamente ad Abramo come padre dei credenti, che era anch'egli uno di essi, il quale desiderò vedere il giorno del liberatore, lo vide e si allegrò: *Exultavit ut videret diem meum, vidit et gavisus est* (JOAN. VIII, 56), con eccesso di trasporto annunzia il doppio beneficio che lar-

gisce: *Hodie quoque annuntians, duplicia reddam tibi* (ZACH. ibi.); cioè la beatitudine delle anime in cielo, e la consacrazione dei loro corpi. Ciò che vaticinato avea il Profeta, fu nella pienezza dei tempi effettuato da Gesù Cristo colla grand'opera della redenzione.

« Gesù Cristo iniziò l'ineffabile opera dal momento della sua incarnazione, e la consumò colla morte sopra l'altare della croce; e perciò nel momento estremo della sua vita disse: *Consummatum est*, e chinando il capo in segno di attestazione e di conferma, esalò lo spirito: *Et inclinato capite, emisit spiritum*. Come i soldati lo videro già morto, uno di essi con un colpo di lancia gli aprì il costato, e tosto da quella ferita uscì sangue ed acqua: *Ut viderunt iam mortuum,... unus militum lancea latus eius aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua*. (JOAN. XIX, 30, 33, 34.) Questo fatto è un gran mistero, che contiene e manifesta la latitudine dell'immensa carità di Gesù Cristo, e la sua copiosa redenzione.

« Gesù Cristo morto, manda dal suo cuore ferito sangue ed acqua: nel sangue si denota la redenzione; nell'acqua, il beneficio del battesimo. L'anima sua santissima, uscita dal corpo, discese a consolar le anime dei giusti, trapassati prima della sua morte, ai quali applicò in fatto il prezzo del suo sangue, che fu la redenzione perfetta, la quale nella fede della sua venuta aveano sperato; e perchè prima non la ebbero in fatto, non poterono perciò entrare in cielo. Conferì ancora ad essi il beneficio del battesimo dinotato nell'acqua, e per essa la consacrazione dei corpi, che dall'acqua salutare non erano stati consacrati. Uscì acqua dal corpo morto, e con essa battezzò i morti, che finito avevano di vivere prima della sua morte; battezzò e vivificò coll'acqua, ordinata e santificata da lui, mentre era vivo. Dal suo corpo morto uscì sangue ed acqua; e ciò non senza un sapientissimo fine. Uscì sangue per indicare il prezzo della redenzione, che operò per tutti: *Redemptionem pro omnibus;* e avendo versato il sangue mentre fu vivo ed anche morto, la redenzione si applicò ai vivi ed ai morti, cioè a quelli che furono dal principio del mondo, ed a quelli che sono e saranno sino alla consumazione dei secoli. Uscì acqua, per significare che coloro, i quali vissero e morirono prima della incarnazione del Verbo, non essendo battezzati coll'acqua, mentre erano vivi, furono battezzati dopo la morte coll'acqua uscita dal costato di lui già morto. Come fu loro partecipata la grazia della redenzione per il sangue, così fu loro applicato il beneficio della consacrazione de' corpi per la virtù dell'acqua: *Exivit sanguis et aqua*. Le anime santificate e redente col prezzo del san-

gue, entrarono nel cielo, ed i corpi consacrati risorgeranno un dì gloriosi per unirsi alle anime santificate; talchè nella resurrezione saranno tutti egualmente glorificati; e così tutti gli uomini, tanto quelli che vissero prima della venuta di Gesù Cristo, quanto quelli che vennero o verranno dopo, tutti si riuniscono a formare il corpo mistico dello stesso Gesù Cristo; e perciò nei due estremi, cioè nel principio del mondo sino alla sua fine, si contiene la misura della pienezza dell'età di Gesù Cristo; il quale ai presenti ed ai futuri, che si battezzano coll'acqua da lui ordinata e santificata, unì i trapassati, i quali battezzò coll'acqua uscita dal suo costato. Da ciò si cava la ragione, perchè molti corpi dei santi, che dormivano il sonno della morte, ai quali si unirono le anime già redente, ancor essi battezzati e consacrati con questa acqua misteriosa, uscirono fuori dei monumenti, e dopo la resurrezione di Gesù Cristo entrarono nella città santa, ed apparvero a molti: *Multa corpora Sanctorum, qui dormierant, surrexerunt, exeuntes de monumentis post resurrectionem eius, venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis.* (MATTH. XXVII, 52, 53.) Apparvero in anima e corpo per contestare col fatto, che anch'essi aveano ricevuto il doppio beneficio della redenzione, cioè delle loro anime, espressa nel sangue, e la consacrazione dei corpi, significata nell'acqua: *Exivit sanguis et aqua:* e così furono fatti degni di entrare nella città santa del cielo, e per la consacrazione dei corpi dovranno un giorno risorgere gloriosi come risorse il loro capo e primogenito: *Primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus primatum tenens.* (*ad Colos.* I, 18.) Primogenito, perchè risorse il primo ad una nuova vita immortale, e fu egli la causa e l'esemplare della resurrezione degli altri uomini; primogenito, perchè è il principio dei doni della grazia e della gloria; primogenito, perchè egli è il capo supremo del corpo della Chiesa: *Qui est caput corporis Ecclesiae,* la quale si compone di tutti quelli che partecipano del suo spirito, cominciando da Adamo sino all'ultimo dei viventi; capo della Chiesa come Dio ed uomo, che acquistò col suo sangue: *Quam acquisivit sanguine suo* (*Act.* XX, 28), e per santificarla e consacrarla la nettò e la netta colla lavanda dell'acqua: *Ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae* (*ad Eph.* V, 26-27), onde è resa senza macchia e senza ruga: *Non habens maculam, aut rugam.*

Ma udiamo quale sia il principio e il fine de' Sacramenti. « Il principio è divino, e divino è anche il fine; l'intermedio è divino ed umano. La materia dei Sacramenti, la quale è una cosa sensibile, considerata in sè stessa non ha che qualità materiali e sensibili;

essa diviene sacra e segno della grazia per l'atto della volontà di Dio; la quale come trovasi nella materia, trovasi ancora nella forma, che anch'essa è d'istituzione divina: essa esprime la natura della grazia, che si dà nei Sacramenti. Ma la forma per essere attuata abbisogna di un essere vivente, che colla sua vita la vivifichi e la metta fuori: questo essere vivente è stato anch'esso da Dio destinato, il quale è il primo movente umano nell'effezione dei Sacramenti, e la sua azione ne è la condizione completiva. Per l'atto dunque della volontà di Dio, il ministro proferisce ed avviva la forma, la quale disegna l'azione della materia in rispondenza alla operazione della grazia. La materia, sebbene cosa sensibile e materiale, agisce sopra un'altra cosa egualmente sensibile e materiale, cioè sopra il corpo, il quale è anch'esso animato. La forma, che si proferisce da un vivente, e che è da lui vitalizzata, vitalizza la materia, la quale così vitalizzata agisce sopra il corpo vivente, lo informa di sè e determina la sua vita in un movimento sacro, che si dirige ad interessare ed informare l'anima; e come il movimento prodotto dalla materia vitalizzata dalla forma, e la forma animata dal ministro, e l'atto della volontà del ministro, è mosso dalla volontà di Dio; così la modificazione e la informazione dell'anima le fanno risentire in sè l'atto della volontà divina operante per la materia, per la forma e per il ministro, e l'azione interiore della grazia, la quale si comunica all'anima che riceve il Sacramento.

« Non deve adunque credersi che sia stato determinato da Gesù Cristo il segno sensibile senza una ragione arcana e degna dell'incarnata sapienza. Egli ha voluto rinnovare e ricreare tutto l'uomo, ha voluto consacrarne il corpo, il quale per questa consacrazione diviene degno abitacolo dell'anima santificata, come l'anima santificata diviene sede degna di Dio; ed ha voluto insieme confermare la nostra fede nelle divine promesse colla determinazione del segno sensibile nella istituzione dei Sacramenti.

« Nella effezione dei Sacramenti tutto è vita, e vita divina santificante la vita umana: si comincia da Dio e si va a metter fine nello stesso Dio. Egli coll'atto della sua volontà institui i Sacramenti, e nella instituzione dei Sacramenti l'atto della sua volontà passa nel ministro; per questo passa nella forma; per la forma passa nella materia; per questa nel corpo dell'uomo, e per questo nell'anima, ove produce il suo finale effetto, che è la giustificazione e per la giustificazione il godimento di Dio.

Ma qual'è la relazione de'Sacramenti con gli spirituali bisogni dell'uomo? « La scienza (prosegue Monsignor D'Acquisto) in con-

che l'applicazione della facoltà di conoscere i fatti, i
o essere sensibili e spirituali, naturali o soprannaturali.
i conoscere, concentrandosi sopra di essi, li analizza per
elementi de'quali si compongono, i nessi che li legano,
e le relazioni che possano avere con altri fatti, ed in
da questa conoscenza si possa dedurre.
menti sono fatti complessi e misti, che contengono ele-
ili, naturali e soprannaturali: essi hanno rapporti con
sti e misti che sono gli uomini; ed affinchè questi rap-
o conoscersi con chiarezza e precisione, è duopo cono-
nei suoi elementi, nel progresso della vita, nei bisogni
e nel fine al quale tende; e così si conosceranno colla
zza e precisione i rapporti che ha l'uomo con i Sa-

è un essere misto, il quale si compone di due sostanze,
e e sensibile, l'altra semplice e spirituale. Egli appar-
o della realità per la sostanza del suo essere, ed a quello
i che risultano dalla natura dello stesso essere, i quali
o all'una ed all'altra sostanza. Queste due sostanze,
ed il corpo, sono realmente e sostanzialmente unite,
unione risulta l'unità ed identità della persona umana.
li questa unità ed identità, i fatti umani che sussistono
nell'uomo, sono complessi e misti; poichè il corpo colla
forza agisce e modifica lo spirito, e questo colla sua
rtù informa e vitalizza il corpo: talchè fino a tanto che
fenomeni ed atti esclusivamente propri all'una o all'al-
non se ne possono dare; perchè mentre dura la vita,
egame, e mentre dura il legame, dura la reciprocità ed
amento del loro operare: se non che in alcune azioni
anifestazione dell'una o dell'altra sostanza.
, dal momento in cui s'inizia la sua vita, e per tutto
suoi giorni, ha ed è il centro di tre rapporti; cioè colla
del suo essere; con sè medesimo; e con il mondo
il primo rapporto colla causa prima, perchè egli è di
la quale colla sua perenne azione di continuo lo fa esi-
già lo trasse dal nulla, e perciò è intimissima e presen-
sere dell'uomo colla sua continua azione conservatrice.
con sè medesimo, perchè non avvi cosa più intima che
stesso, il quale come è principio delle proprie azioni,
sso si riflettono, così è il centro finale in cui si consu-
pporto col mondo esterno, perchè l'uomo è una delle

parti che lo compongono, e perciò agiscono vicendevolmente e reagiscono l'uno sopra l'altro: lo spirito per il corpo agisce sopra il mondo, ed il mondo per lo stesso corpo agisce sopra lo spirito, il quale per questo triplice rapporto, ha un triplice esperimento, ed un triplice empirismo, causato dall'azione de' tre oggetti co' quali è in rapporto, e dai quali è modificato ed informato. Imperocchè si sa conoscente la causa sua creatrice e conservatrice; si sa conoscente sè stesso; e si sa conoscente il mondo. Si sa conoscente la causa, perchè la intuisce in sè; si sa conoscente sè stesso, perchè si vede oggetto di sè stesso; e si sa conoscente il mondo, perchè lo sente fuori di sè. Sono questi fatti originali e primitivi, che sussistono e sono inseparabili dalla esistenza dell'uomo: sono essi perenni e continui, e dal loro correspettivo intreccio risultano altri fatti, che formano la variata tela della vita umana. Questi fatti però nel loro subordinarsi, accennano e mirano ad un altro fatto, cioè al fine dell'uomo. Questo fine è doppio: uno temporaneo che consiste nella conservazione, nello sviluppo e nella perfezione dello stesso uomo; ma esso si riferisce ed è subordinato ad un altro che è superiore alla natura, e del quale Dio lo ha fatto capace, ed a cui lo ha destinato; fine riposto nel possesso e godimento dello stesso Dio, al quale devesi ricongiungere come ad ultimo fine; fine che è il primo principio. Essendo un fatto il fine temporaneo dell'uomo, è parimente un fatto il suo fine ultimo ed eterno, cioè Dio; poichè ogni essere ha il suo fine intrinseco, e così deve averlo anche l'uomo. Or questo fine non può essere una cosa creata, perchè ogni cosa creata essendo finita, non può appagare la capacità indefinita dell'uomo, perciò il fine ultimo dell'uomo non può essere il temporaneo, ma l'eterno. Questo fine adunque è un fatto spirituale e soprannaturale, il quale si lega col fine sensibile e temporaneo dello stesso uomo, che è l'altro fatto; e questo si lega con altri fatti, cioè con le azioni umane, le quali sono connesse colla esistenza dell'uomo, e questa finalmente si lega con la prima causa, da cui l'uomo ebbe principio. L'economia dunque della vita umana ha il suo principio da Dio, che ne è l'architetto ed il fattore, e ritorna a Dio che ne è l'ultimo fine ed il glorificatore. La fattura, che è l'uomo, fu eseguita in conformità al disegno di Dio, la quale secondo questo disegno fu perfetta; e perfetto infatti fu creato l'uomo: ebbe in conseguenza poteri, facoltà, grazie, doni e prerogative corrispondenti al doppio fine, per cui era stato creato; il fine naturale e il soprannaturale, e perciò lo creò retto: *Fecit Deus hominem recti* (*Eccl.* VII, 30.)

?erfetto dunque fu creato l'uomo, perchè perfetto dovea ri-
re al suo Creatore; giusto e santificato nell'anima, e conse-
nel corpo dal soffio dell'Onnipotente, affinchè dopo il fissato
ne dei giorni della sua vita temporale, e della prova della sua
à, anima e corpo fosse translatato in seno della beatitudine.
ta prova riguardava la esecuzione di quei doveri, che risul-
o dalla sua natura, e il conseguimento del fine a cui era stato
nato. Ecco l'uomo creato da Dio *in iustitia et sanctitate ve-
is* (*ad Ephes.* IV, 24), e dotato di tutte quelle grazie ed aiuti,
quali gli era facile lo adempimento de' doveri risultanti dal
ce rapporto che avea con Dio, con sè stesso, e col mondo
no. Ebbe Adamo la grazia santificante, per la quale era grato
cetto a Dio; e grate ed accette erangli le sue offerte, affermanti
remo dominio dello stesso Dio, e la sua essenziale dipendenza
i. Ebbe la giustizia originale, per la quale le potenze inferiori
subordinate e sottomesse alle superiori, e queste a Dio, per
odeva perfetta pace con sè stesso, ed era in perfetta armonia
cordo colle leggi del mondo. Ebbe la grazia, per la quale po-
perseverare nella giustizia ed avanzarsi nella santità, e resi-
alle suggestioni del demonio. Partecipava della vita dello stesso
ignificata nell'albero posto in mezzo al paradiso. Ebbe la grazia
abilitava, senza morire, a far passaggio felice da questa vita
ranea alla eterna, se si fosse conservato nell'innocenza. Ricevè
o la benedizione ed il dono della fecondità, onde perpetuare
generazione la specie umana. Di tutte queste grazie e di tutti
doni fu arricchito Adamo, perchè fosse eternamente felice.
Adamo dovea essere felice; dovea essere felice beato, e con lui
la sua progenie. Ma questa felicità, questa beatitudine, dovea
proprio di Adamo, poichè egli dovea essere felice, egli dovea
beato. Se egli dovea essere felice e beato; dunque la felicità,
titudine dovea essere a lui propria; ma non potea esser pro-
i lui, se egli colle sue opere non l'avesse meritata, e fatta pro-
ua; onde che le opere meritorie doveano procedere non sola-
dalla grazia, ma ancora dal libero arbitrio di lui, che è la
za, il cui semplice esercizio è di proprietà dell'uomo, mentre
il positivo ed il reale dell'essere è di Dio. Ma il libero arbitrio
o esercizio dovea esser messo alla prova, cioè nella circostanza
er volere e fare il bene, o poter volere e fare il male. Il centro,
proromper poteva il bene od il male, era il libero arbitrio,
la radice del diritto di proprietà, il quale come cavava dal suo
l'atto che era di sua esclusiva proprietà ed essenzialmente

suo, così coll'atto e nell'atto faceva proprio e di sua spettanza il bene od il male, secondo l'oggetto dello stesso atto. Dovea dunque esservi un oggetto, il quale avesse potuto mettere in movimento e sviluppare l'atto libero del consenso, o del dissenso; e questo oggetto per Adamo fu l'albero della scienza del bene e del male, il cui frutto gli fu proibito espressamente da Dio: *De ligno scientiae boni et mali ne comedas.* (*Gen.* II, 17.) Questo oggetto fu il mezzo della prova dell'obbedienza a Dio suo creatore, suo benefattore, suo glorificatore. Poteva egli dunque non mangiare del frutto vietato e secondare il divin volere, e mettere fuori un atto perfetto, per il quale facesse sua propria la beatitudine, come suo proprio era l'atto, perchè cavato dal seno della sua libertà; poteva egualmente non curare il divin comando, e secondare il proprio genio, determinandosi a mangiare il frutto a lui interdetto, e quindi per ciò stesso farsi fine di sè medesimo, e mettersi in opposizione colla volontà di Dio, e far suo proprio l'atto avverso a Dio, e così far proprio il suo peccato e per il peccato la pena dovuta allo stesso peccato. E così fu fatto sventuratamente.

« Così fu fatto, e luttuosissime ne furono le conseguenze, sì per il primo uomo che per i suoi discendenti, tanto in riguardo all'anima quanto rispetto al corpo. L'anima restò privata dalla grazia santificante e della giustizia originale. La grazia illustrava la sua intelligenza, lo spirito di verità roborava la sua volontà, la giustizia originale conservava l'ordine in tutta la economia del suo essere. Che avvenne? Il corpo fu privato del dono della immortalità e si disorganizzò nella sua tipica armonia; quindi caligine e tenebre nella mente, corruzione nel cuore, debolezza nella volontà, impotenza a fare il bene, malattie, dolori, e finalmente la morte, e fallito il doppio fine, cioè il temporaneo e l'eterno.

« Privato Adamo dalla giustizia originale e della grazia santificante, che lo rendeva grato ed accetto agli occhi di Dio, mancò pure la grazia, colla quale poteva resistere alle suggestioni del demonio, di cui restò miseramente schiavo. Non visse più della vita di Dio, ed il segno ne fu l'essere cacciato dal Paradiso, e privato del beneficio dell'albero della vita. Gli fu tolto quel dono che conservava la perfetta sanità del corpo, e lo stato di originale armonia che lo esentava dalla morte, e che cangiar doveva la materialità del suo corpo in corpo immateriale, col quale l'anima entrar doveva nell'eternità beata. Divenuto nemico di Dio, le sue offerte, i suoi voti non furono più ad esso accetti, e le generazioni che da lui dovevan aver principio sotto la legge pura ed incontaminata, divennero gl'

corrotte dalla prava concupiscenza, infetta dal mortifero alito
demonio, e la concezione dei suoi posteri contaminata dal suo
ato, che perciò nascer doveano figli dell'ira, della vendetta e della
. Tutti questi sono fatti che cominciarono ad avere esistenza
primo uomo, che continuano ad esistere nella sua progenie, e che
tano la luttuosa catastrofe in che è avvolta l'umanità. L'uomo,
e fu detto, ha rapporti con un triplice oggetto, cioè con Dio,
sè stesso, e col mondo esterno. Questi rapporti sono di due
ie, cioè rapporti di origine e rapporti di ritorno: i rapporti di
rno suppongono i rapporti di origine: ma i rapporti di ritorno
no essere conformi a quelli di origine; imperocchè allora avvi
tta giustizia. Or si danno rapporti di origine e di ritorno tra
e l'uomo; rapporti di origine e di ritorno tra l'uomo e sè stesso;
orti di origine e di ritorno tra il mondo esterno e l'uomo. I
orti di origine sono indipendenti dall'arbitrio dell'uomo; ma
i di ritorno dipendono dalla sua volontà. Dai rapporti di origine
il bisogno, da quelli di ritorno il dovere. I rapporti di ori-
sono determinati dalla natura dell'oggetto che agisce sopra
no; i rapporti di ritorno sono determinati dalla natura e dallo
dell'uomo. Il primo rapporto di origine s'inizia da Dio, che
a sua azione dà l'essere all'uomo e nell'essere le facoltà delle
è fornito; e l'uomo costituito nell'essere, deve ritornare col-
cizio delle sue facoltà a Dio, cioè lo deve conoscere ed amare;
ciò dove comincia il rapporto di origine, là deve metter ter-
il rapporto di ritorno. L'uomo ha origine da Dio per l'azione
o; e l'uomo deve tornare a Dio colla sua intelligenza e colla
olontà, e conoscerlo ed amarlo come autore della natura. Que-
apporto di ritorno deve essere perfettamente conforme al rap-
di origine, perchè possa l'uomo essere naturalmente giusto.
a Dio agisce nuovamente sopra l'uomo di un modo superiore
natura, comunicandogli la grazia ed il suo spirito; e l'uomo
rato nell'intelligenza dal lume soprannaturale, e fortificato nella
tà dalla forza della grazia, deve ritornare a Dio, cioè lo deve
cere ed amare di una maniera soprannaturale, come autore
grazia e datore della gloria. Il rapporto di ritorno dev'essere
ttamente conforme al rapporto di origine, affinchè l'uomo possa
soprannaturalmente giusto.

L'uomo ha rapporti di origine e di ritorno con sè stesso. Il
rto di origine ha il suo principio nella ragione della vita, per
ale sente e conosce sè stesso come essere intelligente e libero,
cui con lo stesso atto ritorna e si riflette in sè stesso, e per

questo ritorno in sè, conosce che il suo essere, le sue facoltà, e quanto ha di positivo e di perfetto, tanto nell'ordine naturale, quanto nel soprannaturale, non è suo, ma è dono e grazia di Dio. Il rapporto di ritorno deve essere conforme al rapporto di origine, il quale comincia da un essere dato da Dio; e tale l'uomo lo deve conoscere: allora l'uomo è giusto verso sè stesso.

« L'uomo ha pure rapporti di origine e di ritorno con tutto ciò che è esterno al suo essere. I rapporti di origine cominciano dagli oggetti esterni che agiscono sopra l'uomo. Questi rapporti possono essere conformi o contrarii alla esigenza della natura dell'uomo. I rapporti di ritorno devono corrispondere a quelli di origine, perchè l'uomo possa essere giusto in riguardo a ciò che è fuori di lui: onde sè l'oggetto è conforme alla natura dell'uomo, egli vi deve aderire, perchè tende a perfezionarlo; se l'oggetto è contrario, deve allontanarlo, perchè deteriora la sua natura. Tali sono il mondo colle sue lusinghe, la carne colle sue attrattive, il demonio colle sue suggestioni. I rapporti di origine che stabiliscono questi oggetti, mondo, carne e demonio, sono contrari alla natura dell'uomo, ed i rapporti di ritorno, che cominciano dall'uomo, devono essere contrari alla natura di questi oggetti. Perchè se i rapporti di origine degli oggetti esterni sono conformi alla natura dell'uomo, essi perciò stesso sono beni; se sono contrari, per la stessa ragione sono mali. Determinandosi egli ad abbracciare il bene, e fuggire il male, egli opera con conformità all'intento divino, e per conseguenza per questo riguardo è anche giusto.

« Or siccome nella natura de'rapporti di origine si fonda la natura dei bisogni, ed in quella dei rapporti di ritorno è riposta la natura de'doveri; come egli ha rapporti di ritorno verso Dio, verso sè stesso, e verso il mondo esterno; così ha doveri da adempiere verso Dio, verso sè stesso, e verso il mondo esterno. Ma l'uomo considerato nello stato suo naturale non ha facoltà perfettamente perfette: la sua intelligenza non è così illuminata e penetrante, che possa conoscere l'intima natura e la vera essenza degli oggetti co'quali è in rapporto: il suo arbitrio non ha una rettitudine indefettibile, che sempre tenda a scegliere ed abbracciare il vero bene, e ad avversare e fuggire il male: ha dunque bisogno di un lume superiore, che penetri ed illumini la sua intelligenza per poter conoscere la vera natura degli oggetti coi quali è in rapporto, e gli è necessaria una forza sovrumana, la quale, comunicandosi alla sua volontà, la fortifichi e la renda robusta, per potere abbracciare il vero bene ed avversare il vero male. Questo lume nell'intelligenza e questa fo

volontà vengono dalla comunicazione della grazia soprannatu-
la quale penetrando l'intimità dell'anima, le eleva, la sublima
dà una virtù ed una energia (cioè alle sue facoltà) che prima
aveano nello stato suo naturale, talchè la intelligenza agisce
un doppio lume, cioè col lume naturale penetrato ed avvivato
lume soprannaturale. Col lume naturale attinge l'oggetto, e
avvivamento del lume soprannaturale conosce praticamente
tima essenza e la verità dell'oggetto, sicchè l'atto della intelli-
za è perfetto. La volontà parimente opera con una doppia forza,
colla naturale penetrata ed invigorita dalla forza soprannatu-
, e tende ed unisce a sè il bene vero e reale, e l'atto suo è
lmente perfetto. Per l'esatto adempimento dei doveri che l'uomo
e quindi per la perfezione delle sue azioni, non basta la sola
ra, ma è indispensabilmente necessaria la grazia. La sola natura
pere imperfette, non meritorie di vita eterna: la natura, aiutata
llevata dalla grazia, produce opere perfette e meritorie di un
nio eterno. Tanto Adamo innocente, quanto Adamo prevarica-
, ed i suoi discendenti, hanno bisogno della grazia. Adamo
be sin dalla sua creazione, e l'avrebbero avuta i suoi posteri,
gli si fosse conservato nella giustizia e nella innocenza. Per ogni
porto di ritorno, ed indi per lo adempimento di ogni dovere re-
o all'oggetto del rapporto, Adamo ebbe la grazia; talchè tante
ie egli ebbe, quante erano le specie dei doveri che egli aveva.
Ma per il peccato di Adamo, i rapporti cangiarono di natura, e
apporti che erano di conformità e di ordine, divennero difformità
pposizione. L'uomo che prima era grato e caro a Dio, divenne
io avverso ed odiato. Egli che godeva pace e calma in sè stesso,
i dopo la colpa lotta e contrarietà. Egli, che era in pacifica cor-
ondenza col mondo esterno, trovò apposizione e conflitto. Il
ato lo precipitò in un abisso di mali, degradò la sua natura, lo
ò di tutte le grazie e doni soprannaturali, lo rese impotente a
il bene, e proclive a fare il mole; e se poteva eseguire ancora
che dovere di lieve importanza colle forze della natura, non gli
più possibile l'esecuzione dei doveri di grave momento, nè il
opere meritorie di vita eterna, perchè privo di quelle grazie e
uegli aiuti, che a tanto bisognavano. Orribile addivenne lo stato
uomo, e di continuo si avvolgeva in sempre più gravi mali e
ipitava senza riparo nella sua eterna dannazione.

Intanto, sebbene l'uomo fosse dicaduto dal primiero stato di
rità e di giustizia, i doveri inerenti alla sua natura non si
rono, perchè i rapporti che egli aveva con Dio, con sè stesso e

con il mondo, non cessarono, ma rimasero nella loro forza e natura. Ciò che mancò, furono gli aiuti e le grazie necessarie per l'adempimento di essi, cioè la chiarezza del lume nella intelligenza, la rettitudine della forza nella volontà, e la tipica armonia nella costituzione del corpo. Era pertanto impossibile all'uomo rimettersi nel primiero stato, ed avere gli aiuti per eseguire esattamente i doveri risultanti dalla sua natura, perchè era nella impossibilità di dare a Dio una stretta e condegna soddisfazione per il peccato. La stretta e condegna soddisfazione è un atto di giustizia, col quale si ripara sui propri beni in una maniera equivalente alla persona offesa. Ora qualunque uomo, quantunque adorno di grazia, ed anche un Angelo, non avrebbe potuto mai riparare l'onore di Dio offeso dal peccato, in una maniera equivalente alla offesa; sì perchè l'offesa obiettivamente era infinita, cioè per rispetto a Dio; sì perchè l'uomo e l'Angelo non sono capaci di una soddisfazione infinita, e quindi non possono rendere a Dio ciò che gli appartiene a titolo di giustizia. Imperocchè tutto ciò che essi sono, e ciò che hanno di bene, tutto da Dio l'hanno ricevuto. L'uomo non ha altro di suo che il solo e semplice esercizio della libertà, e perciò il solo e semplice sì o *no;* e per conseguenza non può soddisfare coi propri lumi e coi propri meriti: il che è frattanto una condizione necessaria alla soddisfazione rigorosa ed equivalente. Ma (si dirà) come mai l'uomo, a quel modo che offende Dio, non può egualmente dargli soddisfazione? Affatto nol può, perchè tra il peccato e la soddisfazione avvi questa differenza, che il peccato deriva la sua malizia ed enormità dalla persona che offende; quando all'opposto la riparazione prende tutto il suo pregio e valore dal carattere della persona che soddisfa. Or l'uomo, essendo un essere finito, è incapace di dare una soddisfazione infinita; e oltre a ciò, essendo egli in peccato ed avverso a Dio, anche per questo riguardo è incapace di soddisfare.

« Non potendo dunque soddisfare nè l'uomo, e nè meno un Angelo, anzi qualunque siasi creatura per quanto eccelsa e sublime voglia supporsi; solo Gesù Cristo poteva soddisfare. Egli essendo Dio ed uomo, potè dare una soddisfazione equivalente ed anche sovrabbondante, e conforme alla rigorosa giustizia divina; ed essa fu data dalla persona sua divina, che le comunicava un valore intrinsecamente ed intensivamente infinito, mentre la offesa fatta a Dio dal peccato, sebbene abbia una infinità obiettiva, ha una finitudine soggettiva, perchè finito è il soggetto che ha commesso la colpa. Fu conforme alla legge della giustizia, perchè Gesù Cristo, figliuolo di Dio essendo uguale al Padre, gli ha esattamente e compiutamente res-

l'uomo per il peccato gli avea tolto, e più che non gli avea essendo stata la soddisfazione che gli diede, sovrabbondante one della dignità infinita della sua divina persona, che comulla soddisfazione il suo merito infinito.

ssendo tale la soddisfazione ed il merito di Gesù Cristo, per soddisfazione e per questo merito egli riparò tutti i danni erdite cagionate dal peccato, e ridonò all'uomo tutte quelle e tutti quegli aiuti che sono necessari alla esatta osservanza veri che l'uomo ha verso Dio, verso sè stesso, e verso gli oggetti ondo, e ristabilì così la purezza e la rettitudine dei rapporti aturiscono naturalmente dalla sua persona.

r dunque Gesù Cristo istituì i Sacramenti, che sono i mezzi ed i canali salutari, per i quali si comunicano le grazie e gli ll'anima. Esistono indelebilmente nell'uomo i tre rapporti: sti rapporti nascono i bisogni e i doveri relativi a ciascuno dalla natura ed esistenza dei doveri si genera la necessità lisfarli: questi bisogni si appagano sovrabbondantemente, e i ettivi doveri si adempiono pel beneficio della grazia che cono i Sacramenti. Difatti, Gesù Cristo istituì il sacramento del imo, il quale toglie radicalmente il peccato, e restituisce la che è la vita spirituale dell'anima, l'adorna degli abiti soturali della fede, della speranza e della carità, le imprime un re sublime, che indelebilmente resta impresso nella stessa e rende l'uomo grato ed accetto a Dio ed erede del paradiso. o ricreato e rinato alla vita della grazia per il battesimo, è porto pacifico e tranquillo con sè stesso giustificato e con ustificante, a cui per la grazia è unito. E se l'uomo fosse lia questi soli rapporti, egli non avrebbe bisogno che di un olo sacramento, che è quello dell'Eucaristia, nella quale Gesù che è la stessa vita, *Ego sum vita* (JOAN. XIV, 6), comuo all'uomo la vita della propria carne, *Caro mea vere est* (JOAN. VI. 56), e di essa sua carne cibandolo, conserva ed acla vita dell'anima: *Qui manducat me, et ipse vivet propter* *id.* 58), e vivendo per lui, vive eternamente con lui: *Qui manhunc panem, vivet in aeternum.* (*Ibid.* 59.)

Ia l'uomo, oltre di questi interni rapporti, ne ha altri Ha rapporti col mondo che spesso lo lusinga; colla concua che di continuo lo solletica; col demonio che di quando in lo insidia: bisogna perciò che egli combatta per mantenersi razia ricevuta, e non perdere la vita che gli è stata da Gesù partecipata. Ma colle proprie forze non può superare quegli

assalti, non può resistere nella lotta; e nondimeno è suo dovere il resistere e superare. Or dunque non potendo ciò colle proprie forze, gli è dato un potente aiuto, una grazia forte, nel sacramento della Confermazione. Questa grazia aumenta e perfeziona la grazia ricevuta nel battesimo, e fa robusta l'anima contro le seduzioni del mondo, contro gli impeti della concupiscenza, e contro gli assalti del demonio, per cui ne riporta compiuto trionfo; e si conferma e si consolida nella fede e resiste con coraggio all'impeto dei persecutori.

« Ma non sempre l'uomo persiste nello stato di grazia; non sempre si conserva nella giustizia: la sua fragilità spesso lo fa cadere, e gli fa perdere l'amicizia e la benevolenza di Dio, lo fa divenire servo del demonio e meritevole di una pena eterna. Nè egli da questo stato infelice può da sè liberarsi. Rimarrà dunque in esso per sempre, e ne subirà la pena, pena eterna? O non è per lui supremo interesse il liberarsene? Non è questo il massimo bisogno della sua natura? Sì, certo; ma per sè nol può. Or ecco un altro rimedio, ecco un altro aiuto preparato in un altro sacramento per liberarsi da sì grave male, e da così terribile sciagura, il sacramento della Penitenza, che è stato detto la seconda tavola nel naufragio, alla quale afferrandosi potrà esser salvo. In questo sacramento si applica il merito infinito di Gesù Cristo e nel sangue di lui l'anima viene lavata e purgata dalle sue iniquità, dai suoi peccati, ed è restituita alla perduta grazia ed alla amicizia e figliuolanza di Dio. Senza di questo sacramento, in fatto e in voto, non è possibile cancellare i peccati dell'anima e conseguire la giustificazione.

« Il corpo umano è il mezzo dello sviluppo empirico dell'anima, l'organo diretto della sua esterna manifestazione; manifestazione, che subisce quelle variazioni e quei cangiamenti che accadono nello stesso corpo. In fatti, secondo lo stato normale, o anormale, di sanità o di malattia, tale si manifesta la forza e la vita sperimentale dell'anima. Nello stato di malattia, specialmente se sia grave, la funzione degli organi si turba, l'armonia della vitalità si sconcerta e si affievolisce, e l'anima soffre e si agita in mezzo ai dolori. In questo stato di tormento e di languore cresce il timore, diviene più angosciosa la rimembranza dei peccati passati, e più terribile si affaccia il rigoroso giudizio di Dio che vediamo avvicinarsi; ci atterrisce la pena dovuta ai peccati, l'incertezza della salvazione. E tutto ciò il demonio rende allora a noi presentissimo per iscoraggiare l'ammalato, e raddoppia i suoi sforzi per indurlo alla disperazione. In questo stato terribile, in questa affliggentissima posizione, cosa

potrebbe l'uomo fare? Egli al certo soccomberebbe a tante ambasce. Ma il clementissimo Signore, che vuole efficacemente la salvezza dell'uomo, ha apprestato un potentissimo aiuto nel sacramento della Estrema Unzione, con una grazia che cancella le reliquie dei peccati, dà vigore e forza di resistere alle suggestioni ed agli assalti del demonio, rialza e corrobora la speranza, fa soffrire con rassegnazione i dolori, non fa paventare la morte, ed accompagna l'anima nel transito di questa vita all'altra. La necessità di questa grazia è di somma importanza, perchè di somma importanza è la consecuzione della eterna felicità, alla quale Dio lo destinò. Questi sacramenti sono necessari ad ogni uomo considerato come individuo, perchè possa dopo la corruzione dell'umana natura ridursi alla perfezione dell'uomo innocente.

« Due altri doveri ha l'uomo, che si fondano sopra due rapporti che egli ha colla umanità, considerata sotto il doppio riguardo religioso e naturale, all'adempimento de' quali due doveri corrispondono due sacramenti, cioè quello dell'Ordine, e quello del Matrimonio.

« L'umanità non è da sè; ma è l'effetto diretto dall'atto creativo, e come effetto è infinitamente distante dal suo Creatore. Egli ha quindi un'assoluta autorità sopra l'umanità, ed essa un'assoluta dipendenza da lui. Il diritto supremo di Dio corrisponde al dovere supremo degli uomini. Questo dovere si fonda nella natura dell'uomo; anzi la stessa sua natura è espressione assoluta di questo dovere, da cui non può liberarsi, nè Dio può dispensarlo. Intanto l'adempimento di questo dovere deve essere proporzionato al dritto di Dio: or l'uomo, essendo essere finito, e però infinitamente distante da Dio, non avvi tra lui e Dio proporzione, nè può egli perciò dargli gloria come si conviene. Se non che Dio ha trovato il mezzo di proporzionare l'uomo a sè per la incarnazione del Verbo, per la quale l'infinito ipostaticamente si unì al finito, l'eterno col temporaneo. E Gesù Cristo essendo Dio ed uomo in unità di persona divina, in questa unità stabilì la base della proporzione: come Verbo del Padre è uguale e consustanziale allo stesso Padre, e come uomo è simile all'uomo e partecipa la natura dell'uomo: nell'unione ipostatica si trova il vero e stretto nesso ed il vero efficace mezzo di proporzione tra Dio e l'uomo. Le azioni di Gesù Cristo sono teandriche, divino-umane. Egli dunque a quel modo che è mediatore tra Dio e gli uomini: *Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus* (I *ad Timot.* II, 5); così, l'eterno Sacerdote secondo l'ordine di Melchisedecco è costituito dallo stesso Padre, dicente a lui: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec* (*Psal.* CIX), e

com'è eterno, così sempiterno è il suo sacerdozio: *Eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium;* e perchè ha un sacerdozio che non passa, così si perpetua sino alla fine del mondo in quei che sono chiamati al sacerdozio come Aronne. (*Ebr*. VII, 24.) In questo eterno sacerdozio si formò il sacramento dell'Ordine; talchè ogni sacerdote non è che il rappresentante di Gesù Cristo, del cui sacerdozio partecipa; perciò ogni sacerdote riceve da Gesù Cristo la sua stessa potestà, ricevendo il sacramento dell'Ordine. Gesù Cristo operò il massimo dei miracoli transustanziando il pane ed il vino nel suo corpo e nel suo sangue; egli solo può rimettere i peccati; egli sull'altare della croce si offerì vittima di espiazione e placò il Padre, lo rese propizio agli uomini, e gli diede quella gloria che gli era dovuta; ed il sacerdote, per la potestà conferitagli, opera questi miracoli, perchè nella persona del sacerdote opera lo stesso Gesù Cristo. Questa comunicazione e questa continuazione di potestà si ha per il sacramento dell'Ordine, per l'esercizio della quale potestà sacerdotale l'umanità rende a Dio la dovuta gloria, proporzionata al dritto di lui ed al proprio dovere.

« L'altro dovere, che riguarda complessivamente l'umanità, è il matrimonio. Questo dovere, perchè fosse legittimamente ed esattamente adempiuto, abbisognava anch'esso di un aiuto e di una grazia speciale, la quale si dà in questo sacramento. Il matrimonio non devesi riguardare come un atto brutale e meccanico, ma in quel che è nella sua intrinseca natura. Il matrimonio è un principio fecondo e produttivo: la causa dove è riposto questo principio, è la dualità, la quale ha la sua prima origine nell'unità, e nell'atto suo produttivo: la dualità ritorna all'unità, la quale diviene causa del nuovo germe e del nuovo prodotto. Dio da principio creò il solo uomo: creato l'uomo, dalla sostanza dell'uomo produsse la donna: ciò conobbe e disse Adamo con quelle parole: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea; haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est.* (*Gen*. II, 23.) Ecco dall'unità generata la dualità. Lo stesso Adamo anche conobbe, che questa dualità per l'atto generativo dovea ritornare alla unità di causa: *Adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* (*Ibid*. 24.) Or l'economia del matrimonio non fu opera dell'uomo, ma ordinazione di Dio; dalla quale ordinazione venne il fatto del matrimonio. Non è pertanto fuori proposito, anzi fa di bisogno esaminare e conoscere l'ammirabile costituzione di questa armonia.

Adamo nella sua creazione fu formato completamente perfetto nella sua individualità personale. Essendo in sè stesso completo, non

avea altre tendenze che verso Dio suo creatore, e verso sè stesso. La completa perfezione della individualità personale di Adamo nella sua creazione, fu un fatto: *Fecit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.* (*Gen.* II, 7.) Così costituito Adamo, non era principio di generazione; ma *erat sicut Angelus Dei in coelo;* e fu, durante questo stato solitario, il tipo della verginità; poichè essendo il suo essere completo, egli bastava a sè stesso, e la sua anima ed il suo cuore erano diretti a Dio. Durò difatti in questo stato fino a che Dio disse: *Faciamus ei adiutorium simile sibi.* (*Gen.* II, 18.) Se non che questo adiutorio a lui simile fu formato da una porzione di lui, togliendo Dio da una delle sue costole, e da essa formando la donna: *Tulit unam de costis eius, et edificavit costam quam tulerat de Adam in mulierem.* (*Gen.* II, 21, 22.) Formata questa donna, fu riconosciuta da Adamo per sua porzione, quando disse: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea; haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est.* (*Ibid* 23.) Restarono quindi Adamo ed Eva incompleti nella loro natura, sebbene completi nella personalità, giacchè mancava ad Adamo la parte completiva, che era Eva, e mancava ad Eva la parte completiva, che era Adamo, per formare la individualità completamente perfetta, come fu da principio, quando Dio *formavit hominem de limo terrae,* e *ad imaginem et similitudinem suam creavit illum.* Dall'unità completamente perfetta adunque originò la dualità incompleta delle due nature, la quale col ridursi di nuovo all'unità, fu principio e causa della generazione.

« In questa dualità esiste il germe dalla tendenza a ridursi nuovamente alla unità; poichè la natura incompleta tende a completarsi colla natura che forma il suo complemento: e siccome incompleta restò la natura di Adamo per la mancanza di una sua porzione, che fu Eva, così incompleta restò la natura di Eva per la mancanza di porzione, che fu Adamo; perciò dalla intimità della natura di Adamo si generò la tendenza ad unirsi colla sua porzione che fu Eva, e dalla natura di Eva si formò la tendenza ad unirsi alla sua porzione che fu Adamo: le tendenze però sono relative alla mancanza respettiva che sentono i due sessi. Che cosa è mai la tendenza? Essa non è che un conato ad unirsi; e poichè reciproco è il conato, esso tende a formare di due una sola unità. Ecco il vero principio, il primo elemento del matrimonio. Dunque dall'unità perfettamente completa fu prodotta la dualità individualmente incompleta, e dalla dualità individualmente incompleta si ricostituisce l'unità causatrice e produttiva.

« Alla tendenza poi segue il consenso, il quale ha la sua radice nella persona, come la tendenza l'ha nella natura. Il consenso è personificato dal libero arbitrio, e si rende finalmente sensibile per i segni esterni determinati dallo stesso libero arbitrio. Il segno esterno adunque manifesta l'atto del libero arbitrio: l'atto del libero arbitrio manifesta l'atto della libertà elementare, e questa manifesta la tendenza, la quale è il mezzo di ridurre la dualità all'unità produttiva. La tendenza che nasce dalla natura, provoca l'atto della libertà elementare, da cui è generato primamente il consenso; il consenso è personificato dal libero arbitrio, ed il libero arbitrio è manifestato dal segno esterno. Quindi il segno esterno agisce sull'organo del corpo, e per la sua funzione arriva e si sente dall'anima dell'altro, che anch'esso sente la tendenza, la quale egualmente è seguita dal consenso, e questo personificato dal libero arbitrio, ed il libero arbitrio manifestato dal segno esterno, che è il mezzo di manifestazione dei due atti liberi: questi due atti poi della libertà elementare, manifestano le due tendenze reciproche dei due sessi; perciò i segni esterni sono mezzi di unirsi i due atti di libero arbitrio, i due atti della libertà elementare, e le due tendenze, alla formazione dell'unica causa completa, la quale è produttiva del suo effetto naturale somigliante alla propria natura.

« Però il segno esterno senza l'atto del libero arbitrio non può formare unità causatrice; nè l'atto del libero arbitrio può aversi senza l'atto della libertà elementare, che è provocato dalla tendenza, la quale e il primo motore degli atti che la seguono sino all'atto esterno.

« Or come la tendenza non dipende dal libero arbitrio, così nella sua originalità non ne dipende il consenso; ma dalla natura è generata la tendenza, e dalla tendenza è provocato il consenso vero e naturale, cioè dall'atto della libertà naturale, elementare e necessaria, perchè elemento costitutivo della natura umana. Tra la libertà elementare ed il libero arbitrio corre una notabile differenza: perocchè quella, come elemento costitutivo, agisce sempre e costantemente in conformità alla natura, perchè sempre e continuamente concorre a costituirla e conservarla; il libero arbitrio poi, che si sviluppa colla ragione e si produce in atti individuali, provocati da oggetti individuali sopra i quali cade scelta ed arbitrio, non è sempre costante, ma i suoi atti sono mutabili e variabili, ed alle volte contrari alla natura. Or tutto ciò che appartiene essenzialmente alla costituzione della natura umana, è determinato dalla libertà elementare, la quale segue la natura della tendenza, che origina fondamen-

talmente dalla natura; e perciò è costante come la stessa natura: e siccome l'atto del consenso che si verifica nel matrimonio, tende ad unire le due volontà e i due corpi alla formazione di una sola causa naturale produttiva del suo naturale effetto, quindi l'atto del consenso nasce primamente dalla libertà elementare che sente la tendenza, e poi si personifica per il libero arbitrio che è facoltà personale. L'atto della libertà elementare è puro, perchè nasce originalmente dalla attività intelligente dello spirito puro; e questo atto originalmente puro, conosce il carattere della tendenza, vi aderisce, ed in questa adesione sta il consenso. È la libertà elementare, che nella tendenza sente la mancanza ed il bisogno, e per il consenso si determina a supplirla colla natura dell'altro, onde formare una unità completa di due unità incomplete; l'atto dunque del consenso non versa sopra cose esterne, nè viene dal libero arbitrio, che non ne è la vera causa, ma solamente è il mezzo di personificare e manifestare la libertà elementare; ed essendo incostante, variabile e spesso anche storto, non forma la vera unità completa del matrimonio.

« Or data la coincidenza delle due reciproche tendenze e dei due reciproci consensi, ne nasce il reciproco possesso, per il quale l'uomo unisce a sè e possiede la donna, e questa unisce a sè e possiede l'uomo: *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier* (I *ad Corint.* VII, 4); talchè nell'uomo si trova unito l'uomo e la donna, e nella donna, la donna e l'uomo: le persone restano due; le nature nel fatto divengono una: *Erunt duo in carne una.* (*Gen.* II, 24.) Verificata questa unità, il legame unico resta sempre saldo ed indissolubile, e perciò il libero arbitrio cogli atti suoi individuali e personali non può scioglierlo ed infermarlo, perchè trattasi di unione radicale di natura; quindi una volta verificata questa unione per i consensi espressi al matrimonio, il legame che è divenuto unità, resta indissolubile finchè dura la vita, perchè dura la natura. Quando poi più non esiste la vita e la natura, il legame più non esiste, perchè esso nasce dalla vita e dalla esistenza della natura.

« Essendo l'uomo composto di anima e di corpo, il legame che nel matrimonio vincola l'uomo e la donna, non stringe solamente i corpi, ma principalmente unisce gli animi: primo, perchè gli animi sono la parte più nobile dell'uomo e della donna: secondo, perchè la cognizione, il consenso ed il possesso scambievole, sono un prodotto immediato dell'anima, che cadono direttamente sopra gli animi, ed indirettamente sopra i corpi. Quindi è vero matrimonio

quello, in cui non interviene, per reciproco consentimento, commistione dei corpi, giacchè l'unione ed il vincolo degli animi è più forte e costante, e diviene più vigoroso e più saldo per mancanza della tribolazione della carne.

« L'essenza dunque del matrimonio consiste radicalmente nel ritorno consecutivo della dualità alla unità. Questo ritorno si effettua per la tendenza reciproca de'due sessi, la quale origina dall'essere incompleta la natura di entrambi, onde spinge al complemento che l'uno trova nella natura dell'altro: la tendenza è secondata e ratificata dalla libertà elementare, che sente la tendenza e forma il consenso interno, il quale è diretto ad unire ciò che manca all'individuo in essere di causa produttiva, e ricerca il complemento conforme allo stesso individuo; e tostochè lo trova, se ne mette in possesso e vi si riposa, perchè la parte completiva essendo conforme, costituisce la vera unità della causa produttiva, ed il legame per questo riguardo è indissolubile; poichè formata l'unità, non può ulteriormente dividersi.

« La natura, per opera della tendenza, consentita dalla libertà elementare, prescinde dal rango, dalla forma, dall'interesse, che spesso sono ricercate dalle passioni e dalla volubilità del libero arbitrio, e non dalla natura, la quale tende a completarsi colla porzione conforme al suo vero e reale bisogno.

« Il matrimonio nel fatto è tutta opera della natura; esso fu ordinato da Dio, quando da una individualità completamente perfetta ne formò due incomplete, le quali riducendosi all'unità completa, fossero unica causa produttiva di effetti simili: infatti Dio disse: *Non est bonum hominem esse solum: faciamus ei adiutorium simile sibi* (*Gen.* II, 18); e divise la individualità completa di Adamo, quando *tulit unam de costis eius et edificavit in mulierem*, e così *masculum et foeminam creavit eos.* (*Gen.* V, 2) Conobbe infatti Adamo che questa femmina era sua porzione, quando disse: *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est* (*Ibid.* II, 23, 24): e perchè sua porzione, che dovea riunirsi a lui, per formare di due una sola unità, soggiunse: *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.*

« Questa dualità, che dovea ritornare alla unità, ed unità produttiva, fu da Dio benedetta: *Benedixitque illis*, dicendo: *Crescite et multiplicamini* (*Ibid.* I, 27, 28); cioè nel benedirli approvò e santificò la loro congiunzione, e costituì la prima società, alla quale

accordò il dono della fecondità, quando disse: *Crescite et multiplicamini*. Ed ecco il matrimonio completo in tutte le sue parti. La tendenza reciproca delle due individualità è la materia del matrimonio, il consenso reciproco, che convalida e ratifica la tendenza, è la forma soggettiva, e la benedizione di Dio fu la forma oggettiva, la quale consecrava e fecondava la soggettiva, come questa consecrava la materia e rendeva feconda la unità produttiva de' due sessi, che sono i ministri soggettivi del matrimonio, di cui il ministro diretto fu lo stesso Dio che lo istituì, quando *benedixit illis;* ed egli stesso ne è il ministro oggettivo per il suo rappresentante.

« I due sessi applicano la forma soggettiva a loro stessi, ed il ministro oggettivo applica la forma oggettiva alla soggettiva e convalida e consacra l'unione de' due consensi e le reciproche tendenze, e costituisce e consolida l'unità perpetua ed indissolubile del Matrimonio.

« Da tutto quanto si è detto si vede chiaro che il Matrimonio è d'instituzione divina, e costituisce dalla parte dei due sessi il primario, originale e vitale contratto, che si stipula da essi per il reciproco consenso, e si attua per il reciproco possesso; a differenza di tutti gli altri contratti, che riguardano oggetti necessari, utili, o di comodo alla vita umana, esso perciò non è opera umana; ma l'uomo solamente realizza col fatto ciò che Dio determinò; perciò il matrimonio era un atto officioso e necessario alla propagazione del genere umano, e sarebbe stato quindi anche nello stato dell'innocenza se fosse durato, secondo ciò che disse Adamo innocente: *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una*. Previde egli il padre e la madre, che non avea, ed i posteri che gli avrebbero; previde l'unione dell'uomo e della donna, che chiamò moglie: *Adhaerebit uxori suae;* e la legge della generazione, per la quale si trasfondeva e si comunicava la vitalità del padre nel figlio pura ed incontaminata; e conobbe pure nella benedizione di Dio la grazia necessaria alla saldezza del legame ed al soddisfacimento dei bisogni e dei doveri di questa prima società: *Erunt duo in carne una.*

« Il peccato di Adamo così come corruppe la natura, contaminò anche tutti gli elementi del matrimonio. La tendenza casta, l'amore puro, il consenso innocente furono malignati dalla concupiscenza, nella quale esercita il demonio la sua mortifera influenza. Egli è certo che il demonio non ha potere sopra la sostanza dell'anima e del corpo, essendone Dio il creatore, il conservatore, e l'assoluto padrone: il potere del demonio, permettendolo Dio, può esercitarsi

sopra il fenomeno della sostanza, cioè sopra lo stato della organizzazione corrotta, vale a dire sopra il concupiscibile; e questo dominio l'acquistò quando Adamo ed Eva consentirono alle sue suggestioni; quindi il matrimonio non conservò la rettitudine e purezza della primitiva istituzione, e l'amore casto e puro si tramutò in ardente, impura e sfrenata concupiscenza.

« Gesù Cristo, che venne per riparare i danni del genere umano, e restituire l'uomo alla primitiva integrità, volle anche ridurre il Matrimonio allo stato della sua prima instituzione, elevandolo alla dignità di sacramento col comunicare agli sposi la grazia, per la quale si purifica la concupiscenza, e si libera dall'abito maligno che vi mesce il demonio: in esso si danno tutti gli aiuti necessari a mantenere e rafforzare l'amore coniugale e ad adempire i doveri che riguardano la educazione fisica e morale della prole. Il Matrimonio suole riguardarsi come contratto naturale, come contratto civile e come sacramento. Intanto il sacramento non costituisce l'essenza del matrimonio, ma lo eleva, lo sublima, lo rettifica e lo riduce alla pristina integrità e purezza della sua originale instituzione.

« Non si può dubitare che sia stato Dio l'institutore del matrimonio, e come autore della natura, nella quale ne pose gli elementi e come datore della grazia, promessa agli sposi nella sua benedizione. Gesù Cristo come Dio ne fu allora l'autore, e come Dio ed uomo per i suoi meriti lo elevò alla dignità di sacramento, purgando tutti gli elementi che costituiscono la sua integrità, e dando la grazia che lo santifica, rafforza e purifica l'amore coniugale, e sanziona ed autorizza la indissolubilità del suo legame: *Quod Deus coniunxit, homo non separet* (MATT. XIX, 6): toglie dal concupiscibile il disordine peccaminoso, e dissipa l'abito maligno del demonio che ad esso si mesce, ed aiuta a portare i pesi inerenti al società coniugale.

« Il matrimonio dunque considerato come sacramento non differisce sostanzialmente dal matrimonio riguardato come contratto naturale; poichè il matrimonio considerato come sacramento è stesso che il matrimonio ordinato da Dio nello stato della innocenza colla differenza che la grazia nello stato di innocenza era grazia del Creatore, e la grazia del sacramento è grazia del Redent più copiosa ed abbondante di quella. Questa differenza fu introdo dal peccato di Adamo, e fu tolta dai meriti di Gesù Cristo.

« Se l'essenza del matrimonio non è costituita dal sacrame il quale solamente lo nobilita e l'eleva alla dignità di sacrame molto meno è costituito dalla autorità civile: poichè essendo

tituito nella sua essenza ed integrità per volontà e legge del
re, l'autorità civile non ha più che aggiungere e torre alla
senza; essa solamente lo deve riconoscere quale esso è, rispet-
e guarentirlo colle sue leggi, onde non sia violato dal capriccio
a volubilità delle passioni umane. E quantunque gli sposi ma-
no il loro consenso innanzi l'autorità civile, questa non è una
stipulazione di un nuovo contratto, ma la replicata manife-
ne del contratto naturale già sacramentato.
Che se si volesse far precisione dal sacramento, e considerare
trimonio come un contratto solamente civile, esso sarebbe
di quella rettitudine, di quella integrità e santità che ebbe
prima sua instituzione, a cui lo restituisce il sacramento: esso
ebbe contratto naturale, ma viziato, guasto e corrotto dal pec-
senza la grazia e la benedizione di Dio, ed esposto perciò a
capricci della corruzione, e sorgente di funestissime conse-
, che attaccano i principali interessi del vivere sociale.
Gesù Cristo colla instituzione dei Sacramenti volle perfezionare
individuo, e gli stati della umanità, della quale egli è il
supremo, di cui tutti gli uomini sono sudditi tanto in fatto
diritto. L'inizio, il progresso e la consumazione del perfe-
mento dell'uomo è nei Sacramenti, nei quali si contiene tutto
rendente ed ammirabile lavoro della grazia, finchè rende la
era perfetta nella perfezione dell'uomo. Che se gli uomini
ndo i Sacramenti, cooperassero alle grazie che per questo sono
nunicate, sarebbero essi felici in questa vita, e glorificati nel-
.
All'incontro tutti i mali, tutte le iniquità, tutte le scellerag-
utte le empietà derivano dalla non curanza, dall'abuso, dal
gio, dalla profanazione e dall'odio agli stessi Sacramenti, alla
che essi contengono ed al loro autore; ma i castighi, la
one e la vendetta di Dio contro costoro sono descritti nella
Apocalisse, quando l'Agnello di Dio apre i sette suggelli del
ella predestinazione, e vengono scagliati terribili flagelli sopra
tori di ciascun sacramento. » (*Trat. de' sacr.* inedito.)
endo al rimanente della trattazione teologica che fanno i
due Dottori concernente i Sacramenti, basterà dire che essa
edue è pienissima, e tale da poterne cavare molto profitto
scuole, tranne la parte che dicemmo mancare nell'Ales.
esso altre ben cento undici quistioni; e vi ha inoltre no-
un trattato speciale, cioè un triplice trattato che egli fa, in
del sacramento dell'Eucaristia, sopra l'officio della Messa:

« Tractatus tripartitus de officio Missae; » lavoro di non comune dottrina e bellezza. Esso è compreso in tre quistioni, che sono la XXXVII, la XXXVIII, la XXXIX, dal foglio CXLV al CLXXVII. E qui perchè ho accennato il sacramento dell'Eucaristia, dai titoli in cui il Dottore Irrefragabile divide le quistioni nelle quali l'ebbe compreso, giudichi il lettore dell'immenso dottrinale che vi si contiene. « Quoniam supra (egli dice) determinatum est de sacramento Baptismi et Confirmationis; agendum est de sacramento Altaris. Et 1°, de praefiguratione sacramenti altaris: 2°, de institutione, 3°, de unitate; 4°, de integritate; 5°, de consecratione; 6°, de verborum expressione; 7°, de continentia; 8°, de efficacia; 9°, de fractione; 10°, de sumptione, sive manducatione. Et circa primum quaeruntur duo: primum, utrum congruebat sacramentum praefigurari: secundo utrum unica figura, vel pluribus: sequitur de numero et sufficientia figurarum; consequenter de comparatione figurarum, et primo de comparatione ad figuras sacramenti Baptismatis; secundo de comparatione ipsarum ad invicem, idest de earum praeminentia; scilicet de figurarum praeminentia quantum ad expressionem figurati. Sequitur de institutione sacramenti, circa quod quaeruntur duo: primum est, qua lege conveniebat institui; secundo de causis institutionis. Et circa primum quaeruntur tria: primum est, utrum necessaria fuit institutio huius sacramenti tempore legis naturae; secundum, utrum congruebant tempore legis scriptae; tertium, utrum consona fuit, sive propria, tempori legis gratiae. Sequitur de causis institutionis huius sacramenti. » Quindi « sequitur de unitate sacramenti Eucharistiae; primum, utrum hoc sacramentum sit unum: secundum, supposito quod sit unum, quare sub duplici specie conficiatur: tertium, utrum verius dicendum est, species panis et vini esse sacramentum, an contentum sub speciebus. Sequitur, de integritate sacramenti Eucharistiae respectu materiae, etc.; de integritate Eucharistiae respectu formae, etc.; de virtute verborum consecrationis, etc.; de consecratione sacramenti Eucharistiae; quis possit consecrare, etc.; de consecrationis usu, etc. »

Anche il Dottor Serafico, detto de' Sacramenti in genere, nelle prime due distinzioni del quarto libro delle Sentenze, in altre XLII distinzioni svolge tutta la dottrina risguardante i Sacramenti in specie dal Battesimo al Matrimonio. Dice della loro origine, del frutto, della causa, della significazione, dell'instituzione, della grazia che conferiscono, ecc.; insomma, non vi è punto che non sia ampiamente e magistralmente trattato. Ne addurrò qualche prova. Perchè il Battesimo, che cancella il peccato originale e ci restituisce alla primitiva

nocenza perduta, non toglie radicalmente il peccato, ossia non ne glie la causa? Il che sembrerebbe anche più onorifico per Gesù risto. Più d'una volta mi è occorso di sentire questa obbiezione, me se fosse insolubile. Or ecco come già vi aveva risposto pienaente il Dottor Serafico.

« Dicendum, quod dupliciter est loqui de causa originalis, aut cundum considerationem unius hominis in se, aut per comparaonem ipsius ad alterum ex ipso propagandum. Si primo modo quamur, sic semper cum deletur (quantum ad culpam) peccatum riginale, deletur et causa originalis peccati, quantum ad hoc, ut on possit deinceps peccatum originale causari in anima baptizati. emittitur enim quodammodo foeditas carnis, ac per consequens imrobitas suae tyrannidis, ratione cuius habebat spiritum in servitem peccati redigere; quod quidem non potest facere post Baptinum propter auxilium gratiae, quod ibi datur spiritui, per quod raesidet carni; et ita effectus illius gratiae quodammodo redundat carnem. Si autem loquamur de causa originalis respectu alterius ropagandi, sic per Baptismum non deletur originale, quantum ad usam, sive radicem. Et ratio huius potissima (ut credo) est, quia orruptio, quae est causa originalis peccati propagandi, est corruptio aturae, consistens penes vim, quae habet radicari in carne. Unde riginale prout est vitium personae, respicit voluntatem; prout autem st vitium naturae, respicit generativam virtutem et carnem: gratia utem sacramentalis respicit corruptionem personae; contra vero orruptionem naturae non habet ordinari directe: et hinc est quod um infunditur gratia baptismalis, deletur originalis culpa, secunum quod erat peccatum ipsius animae; manet tamen aliquis lanuor in carne, quae est causa originalis in prole. Si autem quaeatur, quare remedium gratiae sacramentalis ordinatur directe ontra originale, prout corrumpit personam, et non prout corrumpit aturam; dicendum, quod summus medicus hoc instituit ratione ongrua exigente, tum ex parte medici, tum ex parte aegroti, tum x parte medicamenti. Ex parte, inquam medici; quia sic Dominus lebuit nos curare, ut salutem nostram unusquisque ab ipso imediate recognosceret; et ideo unumquemque voluit curari a suo aptismate immediate et in se; et propterea Baptismus delet oriinale in homine secundum quod est individuum, non secundum uod est alterius principium, ut ex hoc unusquisque reddat obseuium Deo debitum, et magis recognoscat salvationis suae benefiim. Ex parte etiam aegroti congruentia erat; Deus enim neminem lt salvari, nisi salva arbitrii sui libertate; et ideo talem effica-

ciam medicamento dedit, ut salva esset libertas, et meritum liberi arbitrii. Ideo etiam ut fides habeat locum, occultat Dominus sacramenti sui effectum; et ideo non curatur naturae morbus. Ex parte etiam medicamenti ratio est, quia virtus regenerativa in sacramento est ipsa fides, unde a fide passionis dicuntur sacramenta habere efficaciam. Quoniam ergo haec virtus regenerativa principaliter respicit voluntatem et mentem; virtus autem generativa principaliter respicit decisionem carnis a carne; hinc est quod Baptismus sanat, sive curat originale secundum quod est morbus personae, dum in eo datur gratia, per quam rectificatur personalis voluntas, remanente nihilominus corruptione in carne, et in vi generativa, quae est causa transfundendi originalem culpam. Et sic patet quod per Baptismum deletur originale peccatum quantum ad culpam, non tamen removetur causa transfundendi originale in personam alteram, sicut rationes ostendunt. » (*Sent.* II, dist. XXXII, art. I, quaest. 1) In verità, in Adamo tutti peccarono, e n'abbiamo veduto ampiamente le ragioni: dunque, affinchè tutti, in quanto hanno la natura medesima, sapessero e sentissero individualmente quel che avevano fatto, sapientissimamente ha Dio disposto che resti la corruzione della natura, mentre col sacramento toglie il reato della persona. Ove si noti, che se il sacramento togliesse l'uno e l'altro, dopo il primo battezzato, non occorrerebbe più il sacramento pe' suoi discendenti; e solo saprebbero di essere stati rei di quella colpa per venir loro affermato.

Pigliamo un altro saggio dalla trattazione del sacramento dell'Eucaristia. È l'Eucaristia il sacramento de' sacramenti. Imperocchè se gli altri sono strumenti e segni d'una virtù divina; l'Eucaristia è segno, strumento e sede di essa virtù; non canale soltanto per cui ella passi, ma fonte da cui scaturisce; quelle, vene ed arterie per cui circola; questo, cuore, dove la vita arde e si spande; vero cuore della Chiesa. Sì, ciò che il cuore è nel corpo di un uomo, e ciò che il sacro cuore di Gesù Cristo fu ed è nel santo suo corpo, lo stesso è il sacramento dell'Eucaristia nella Chiesa. Di là ella vive, si nutrisce e cresce. E poichè il sacramento è Gesù Cristo, Gesù Cristo è dunque il cuore della Chiesa, il principio vitale di lei; ed essa e Cristo vivono della stessa vita, numericamente una. Non è creazione la Chiesa, non è tirata dal nulla per l'onnipotenza di Gesù Cristo; ma emerge dalla vita stessa di lui, dalla sua sostanza. E non però è da lui generata, non gli è figliuola; ma emerge da lui come Eva da Adamo. La materia del corpo egli la trasse per elezione dalla vecchia creatura, dalla progenie di Eva e di Adamo; ma la vita di questo corpo

trasse da sè nell'instituzione dell'Eucaristia, che è pertanto il
ore della Chiesa, il focolare dove arde la vita di lei; è il cuore
lla Chiesa che la fa vivere, come il cuore che vive e batte peren-
mente nel nostro corpo, è quello che dà vita al nostro corpo. Per
qual cosa l'eresia del secolo XVI, movendo feroce guerra all'Eu-
ristia, e nondimeno volendo essere chiesa di Gesù Cristo, essa
lirava: con ciò solo rimaneva un corpo morto, perchè senza cuore;
n più madre dunque di viventi, siccome Eva, non carne delle carni
l osso delle ossa del novello Adamo, Gesù Cristo. Alla sua vera
hiesa Gesù Cristo donò la sua vita nella sua carne e nel suo sangue,
erchè se ne nutrissero tutti coloro che ella porterà nel seno. Così
ella cattolica Chiesa noi ci alimentiamo della vita di Gesù Cristo,
elle sue carni e del suo sangue, come nell'utero della madre il feto
i nutrisce delle carni, del sangue, della vita di lei. Perciò egli pose
ella Chiesa la sua vita. E perciò quanti siamo nel seno della sua
hiesa, siamo veri fratelli suoi, e veri figliuoli del suo Padre celeste.
ue ineffabili unioni seguono per la virtù di questo sacramento;
una è degli uomini con Dio; l'altra degli uomini tra loro. Ricevendo
a vita di Gesù Cristo nell'Eucaristia, ci uniamo al Padre celeste
on lo stesso vincolo interiore, ond'egli è unito a Gesù Cristo. Dalla
uale unione segue l'altra, che vi è contenuta; cioè, che rigenerati
el corpo della novella Eva, ridiventiamo fratelli gli uni degli altri,
nzi diventiamo più che fratelli, perchè tutti viventi della vita di
n solo, di Gesù Cristo. Queste due ineffabili unioni furono da lui
nsegnate e dichiarate nel momento stesso che instituiva il sacra-
mento, nel discorso divino che fece a commento del fatto; discorso
che ha per chiusura una preghiera, la quale comprende tutti i ma-
ravigliosissimi effetti del sacramento: « Ti prego, o Padre (egli disse),
che tutti sieno un medesimo, come tu, o Padre, in me ed io in te;
e che essi eziandio sieno in noi,... io in loro e tu in me; acciocchè
risultino in una perfetta unità: *Ut sint consummati in unum.*
(JOAN. XVII, 20, 23.) E con ciò solo può intendersi l'essenza della
carità e della grazia, secondo che già abbiamo discorso nel libro
precedente.

Se Bonaventura è in tutti i suoi scritti ammirabile, e caldo sempre
di un affetto che penetrandoti nell'anima, te l'accende di fuoco ce-
leste, dove parla del sacramento dell'Eucaristia (e oltre la parte
scientifica ne' libri delle Sentenze, nel *Breviloquium,* nel *Compen-
dium theologicae veritatis*, etc., ne parla in tutte le sue opere),
egli divampa come un Serafino. Odasi il commento che fa a quelle
parole dell'Apocalisse: *Vincenti dabo edere de ligno vitae quod est*

in Paradiso Dei mei (*Apoc.* II, 7): « Lignum (egli dice) vitae est Christus, cuius esus est praemium vitae aeternae. Christus est lignum, cuius radix plantatur in plenitudine sanctitatis; cuius stipes erigitur in rectitudine aequitatis; cuius frondes dilatantur in latitudine charitatis; cuius folia virent in pulchritudine veritatis; cuius flores flagrant in dulcedine suavitatis; cuius fructus pascunt et reficiunt in plenitudine felicitatis. Sed dicitur *lignum vitae*, quia confert vitam naturae, conservando esse naturae; gratiae, continuando esse gratiae; gloriae, continuando esse gloriae. Istud autem lignum est in Paradiso situm, et plantatum in coelesti gloria, in Patris dextera. Hic autem tanguntur quinque effectus sacramenti Altaris. Ostendit enim primo, quod est corroborativum virtuositate: *vincenti*. Secundo, quod est communicativum liberalitate: *dabo*. Tertio, quod est refectivum satietate: *de ligno vitae Dei mei*. Quarto, quod est delectativum suavitate: *quod est in Paradiso*. Vel ostenditur cultus praeparantis, scilicet ad bellum, ibi: *vincenti*; ritus dispensandi: *dabo*; modus manducantis: *edere;* virtus confortantis: *de ligno vitae*; fructus degustantis: *quod est in Paradiso Dei mei.* » (*Comment. in Apoc.* cap. II, *Supplementum operum*, etc. tom. II, Tridenti, 1772.)

In quanto alla parte scientifica, ci basterà accennare la bella e profonda questione che egli fa nella distinzione X del quarto libro delle Sentenze; cioè, se il prodigio della reale presenza di Gesù Cristo nell'Eucaristico Sacramento possa con l'umano intelletto comprendersi: « Utrum talis existentia sit supra intellectum viatoris? » E risponde, che certamente « est supra captum intellectus humani; non tamen supra captum fidelis. » (part. II, art. II, quaest. 1.) Magnifica distinzione; perchè, come abbiam ripetutamente osservato, altro è l'intelletto privo del lume della rivelazione, altro l'intelletto che ebbe ricevuta questa luce divina. Questa luce innalzando il nostro spirito sopra l'animalità, *elevat ipsam extra animalitatem*, con ciò gli rende credibile il mistero, e nello stesso tempo ne amplia e acuisce le facoltà, così che in certi fatti, o interiori a sè stessa, o in certe qualità che avverte nelle altre cose create, vede quindi innanzi come dei lampi, nei quali si direbbe che il mistero fosse stato dall'infinita sapienza di Dio quasi accennato. E però è che la fede non solamente non abbassa la ragione, come con lo stesso Serafico Dottore già vedemmo altrove, ma l'ingrandisce e la sublima; per cui specolando in tutte le altre scienze, qualunque esse siano, da una altezza che nessun altro può possedere, non solamente non vi si vede più opposizioni alle nostre credenze, ma da per tutto se ne trova confermazione. Ne daremo un esempio.

Uno degli oggetti più studiati oggi è il pensiero umano, e sven-
ratamente, per molti, a sol fine di dar credito e propagare larga-
ente il materialismo. Bene; pigliamo il pensiero umano, e si vedrà
uali mirabili rispondenze s'incontrano tra l'espressione del nostro
ensiero e il sacramento dell'Eucaristia. Ecco dunque Gesù che piglia
mano il pane, e dice: *Questo è il mio corpo;* e quel pane noi sap-
iamo e crediamo che si è mutato nel suo corpo, nel suo vivo corpo,
ivo della sua vita umano-divina. Non si è già lacerato il suo corpo,
è si è partito da dov'era, nè se n'è prodotto un altro; ma quel
edesimo s'è prodotto tutto intero in altra forma, e non ha perduta
a prima. E così succederà tutte le volte che i sacerdoti pronun-
iando le parole di lui, rinnoveranno la memoria di quell'atto su-
remo del suo divino amore. Assurde stranezze, grida la superba
agione! Eppure, l'osservazione del credente trova che il medesimo
ccade nel nostro pensiero, il quale in ogni nuova frase che pro-
unzia, piglia un'altra forma che prima non aveva, e non si rompe
erò, e non si divide il pensante, e non se ne forma alcun che altro,
a è quello stesso in altro modo di essere. Certo è che il suono
ella voce umana, quando la mente lo ha fatto frase del suo pen-
iero, mentre conserva le sue qualità sensibili, cioè di produrre un
otale movimento nell'aria, di ferire l'orecchio, e via discorrendo,
on però muta affatto la sua essenza, ma ne acquista una più alta,
a quale è di essere parola. Or non è egli lo stesso nel sacramento
ell'Eucaristia? Imperocchè, similmente restano in esso le specie
el pane, il peso, il colore, la grandezza, la figura, gli accidenti in
omma; ma la sua sostanza non è più pane, sibbene vi è il corpo
i Gesù Cristo. Il pane nel sacramento si transustanzia, come si
rasnatura nella frase il suono della voce; e segue la transustanzia-
zione del pane per un atto simile a quello della transustanziazione
del suono, per un certo atto di riflessione. Di fatti il pensiero diviene
frase, nel riflettere che fa la mente verso di sè stessa; e così Gesù
Cristo sacramenta il suo corpo, riflettendolo in una certa guisa, come
apparisce anche in qualche modo dalla frase grammaticale del di-
scorso: *Questo è il mio corpo.* E con ciò fece percettibile da altri
e comunicabile il suo corpo mediante il sacramento; in quella guisa
che l'intelletto nostro fa percettibile da altri e communicabile il suo
pensiero mediante la frase. La frase mentre vela lo splendore del
pensiero, lo fa percettibile; e così il sacramento vela e fa percettibile
il corpo di Gesù Cristo; percettibile sempre, percettibile da tutti,
e tutto da ciascuno, e sempre incolume in sè, come il pensiero nostro,
che è sempre nostro, e sempre quel medesimo, per quante volte e

per quante bocche si ripeta la frase, e sieno quanti si vogliano quelli che la odono, e se lo appropriano per mezzo di essa. Si veggano le questioni I, II, III, IV e V della parte prima, distinzione decima del quarto libro delle Sentenze del Serafico Dottore; e inoltre le tre magnifiche Omelie del Padre Gioacchino Ventura sopra l'Eucaristia nel tomo III della sua opera: *La scuola dei Miracoli;* Roma, 1844.

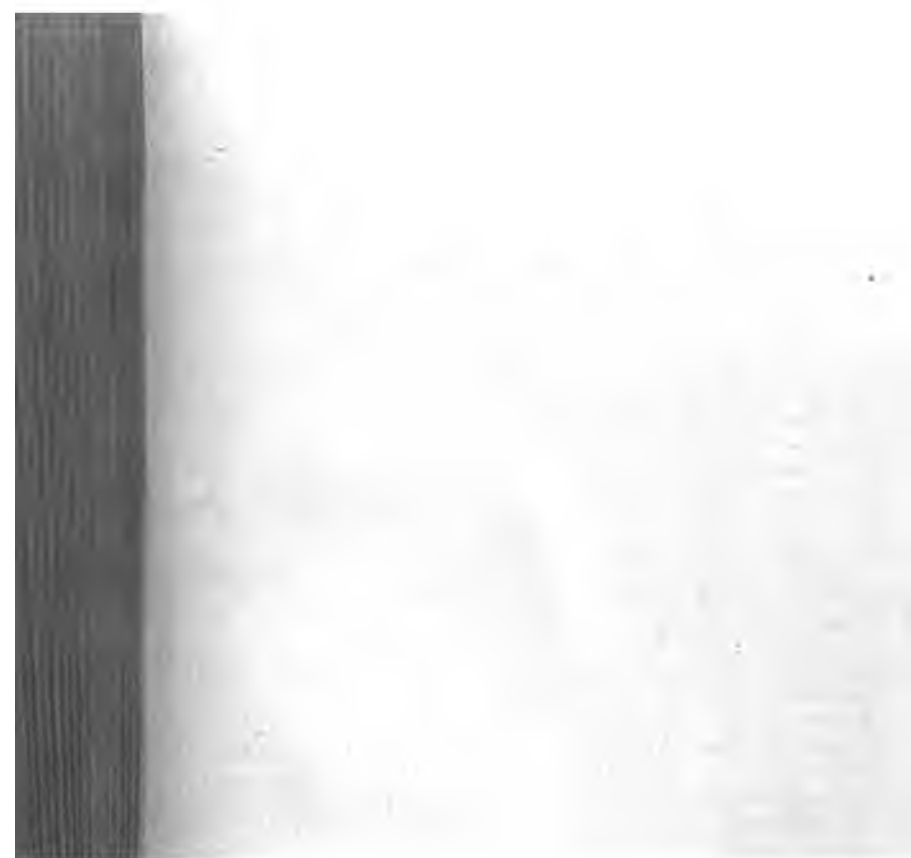
Quel che qui si è accennato del pensiero nostro relativamente all'Eucaristia, si dica di ogni altra scienza, sia superiore, sia sperimentale. Il fatto sta, che mentre da tutte si volean dedurre argomenti contro i misteri della cattolica Chiesa, in ultimo da tutte risultano conclusioni e splendori che confortano l'umano intelletto nelle sue debolezze; in specie, come da valenti scrittori cattolici si è fatto osservare, e aveva preveduto il nostro Frate Ruggero Bacone, dalle matematiche e dalle scienze naturali. E non è già che da tali scienze, o fatti, si rifletta la luce sui misteri; al contrario, per la luce dei misteri che la fede ci ha rivelati, si è accresciuta l'intelligibilità di quelle scienze e di que'fatti [1]. Per la qual cosa, poichè la lotta contro

1. Ciò fa sempre e molto dottamente osservare nelle gravi sue opere l'egregio abate e professore Antonio Stoppani, di cui ci piace qui riferire il seguente bel tratto relativo al sonno, alla morte e alla futura nostra risurrezione. « Il sonno (egli dice) fu paragonato alla morte, perchè lo si considera in genere come un periodo d'inerzia, un periodo negativo nella vita dell'anima'e. Falso, falsissimo! Vero, verissimo invece se si paragona, in un senso tutto religioso la morte al sonno, e quindi la risurrezione allo svegliarsi, come fece Gesù Cristo parlando di Lazzaro (JOAN. XI. 11), perchè il giusto, *anche che sia morto, vive (ibid.);* come vive chi dorme, e il giusto risorgerà rifatto a miglior vita, come chi si risveglia, si sente, non già di aver scemate le forze, ma d'aver riacquistate anche quelle, che avea perdute colle fatiche della veglia. Il sonno, in fatti, è anch'esso una funzione, anzi un complesso di funzioni: è un periodo di attività, di attività come la veglia, ma d'un'attività che ristora, invece di affrangere... Chi può dire il lavoro di profondo ristauro compito dal sonno... nell'organismo! In questo senso, il profondo letargo, come il sonno più intenso e di più lunga durata, sarà più capace di restaurare le parti più intime dell'organismo, capace anche di trasformarlo. Osservate gl'insetti, che, come il baco da seta, sono destinati in vita a così maravigliose trasformazioni. Non parliamo di quelle dormite periodiche, in che vanno successivamente spogliandosi, o rivestendosi, guadagnando sempre di attività vitale, e passandola alla voracità sempre crescente. Siamo al momento solenne; al momento di quella morte che precede la totale trasformazione degli insetti. Quella larva vi si prepara con un lavoro, che in sè racchiude un mondo di maraviglie. Da prima una rada orditura riempie, a modo di nube leggerissima, il vano tra fronda e fronda. Ma quella nube si condensa: la larva a poco a poco vi si perde, vi si dilegua, mentre un'altra figura più decisa traspare da un contorno indefinito: è il bozzolo; la larva si è così fabbricata una tomba. Prendete quel bozzolo, tagliatelo; eccovi una figura stupidamente imbacuccata, eccovi la crisalide, somigliante ad una mummia, ove non rimane che un resto di vita, tradito da lievi guizzi, da deboli contrazioni. Passano alcuni giorni: un leggero crepitare vi avverte che un essere vivo si agita là dentro.

on è finita, anzi durerà sventuratamente finchè duri que-
o; oggi, oltre lo studio de' grandi Maestri antichi, fa bisogno
ogo tenga dietro e conosca eziandio lo svolgimento di tutte
; altrimenti il suo magistero resterà senza efficace frutto.
ogni grande studio è oggi assoluta necessità che si abbiano
ttro almeno delle principali *Riviste periodiche,* relative
ia, alla storia, alle naturali scienze, alla teologia. È corredo
bile per aver conoscenza del movimento dell' umano spirito,
a contro la rivelazione e la Chiesa, e di quel che in ultimo
risulta, cioè nuovi argomenti in conforto della verità che
perire. Quali sono le opere e gli scritti di qualche impor-
non conoscessero e non possedessero i nostri antichi
E perciò ei furono così grandi, e tanto dei loro studi si
iarono la società e la Chiesa. Volendo noi essere a' dì nostri
biamo) quel che essi furono, non ci è altra via da tenere.

gnava un mortale silenzio. Quella tomba si schiude... Chi ravviserebbe nel
ne sboccia quel lurido bruco, che vi si chiuse pochi giorni innanzi? Quel
un essere ebbro di una vita tutta novella. Le ali flaccide e ripiegate si
distendono a guisa di ventaglio pinto de' più vaghi colori: il raggio del
nge in una miriade di gemme. Leggiera come l'aria, di cui diviene libera
co librarsi la vaga farfalla, cinta di tutti gli splendori d'una reggia; e
na, posandosi leggiera or su questo fiore, or su quello, simbolo della vita,
uella *Psiche,* che è l'anima, che è la sostanza delle più sublimi nature.
he il letargo è simbolo di morte? Ditelo pure: ma nel senso, ripeto, che
te guardata al raggio della fede nella immortalità: in quel senso che disse

Non v'accorgete voi, che noi siam vermi,
Nati a formar l'angelica farfalla?

le migrazioni apparenti siamo venuti alla risurrezione e all'immortalità. »
e, ecc. Serata XXI.)

LA VITA FUTURA

E L'UNIVERSALE RISURREZIONE DE' CORPI

SOMMARIO

ine supremo di Dio nella creazione, e le intelligenze. — Come cominci in terra e si compia in cielo. — La sola Teologia ce ne dà il pieno conoscimento. — Belle parole di San Bonaventura. — Come molto sapientemente gli Scolastici accennassero fin dal principio del primo libro delle Sentenze quale ne sarebbe la finale conclusione. — Si mostra con San Bonaventura. — La vita futura e i vari luoghi dove le anime sono quivi ricevute. — Cenni di questo argomento nel nostro Frate Gherardo. — Trattazione che ne fa San Bonaventura. — Si tocca specialmente del Purgatorio. — De' suffragi. — E della potestà della Chiesa rispetto alle Indulgenze. — L'inferno. — Il cielo e la gloria delle anime. — La glorificazione dei corpi. — Futura risurrezione universale. — Dottrina cattolica intorno a questo domma compendiata dal Catechismo Romano. — Importanza di questo argomento. — Come si connetta col fatto della risurrezione di Gesù Cristo. — Come questo solo fatto contenga la certezza che ce ne dà la fede. — La risurrezione dei corpi e la creazione. — Esposizione del fatto della risurrezione di Gesù Cristo. — Come ne trattarono gli Scolastici. — L'Ales, e sue importantissime questioni relative alla risurrezione, all'ascensione e alla trasfigurazione di Gesù Cristo. — Si torna all'universale risurrezione dei corpi, seguendo San Bonaventura. — Si dimostra anche con la ragione che dovrà verificarsi. — Se sarà naturale, o miracolosa; dove esponendo la dottrina dello stesso Santo Dottore si accenna ad alcune teorie moderne, le quali non sono altro che riproduzioni di vecchi errori. — Profondissima e bellissima dottrina di San Bonaventura nello spiegare come i nostri corpi riacquisteranno la loro perfetta identità. — Se e come possa spiegarsi che il corpo nostro da animale si tramuterà in spirituale. — Spiegazione tentata dal nostro Monsignor D'Acquisto. — Avvertenza. — La Palingenesi. — Bel capitolo dell'illustre professor Conti su la finalità dell'universo. — L'Apocalisse commentata dal Dottor Serafico. — Conclusione di questo nostro lavoro, e preghiera.

Dio di liberissima sua volontà crea il mondo per la sua gloria. li Angeli e gli uomini, ossia le create intelligenze, ne sono il natural mpimento; perchè senza di questi esseri il mondo sarebbe come non fosse, nè Dio ne avrebbe ricevuto alcuna gloria esteriore; o, ome con profondissimo concetto disse il Dottor Serafico, l'universo

senza le create intelligenze non esisterebbe; concetto da me fatto primamente avvertire nel mio lavoro sopra la Filosofia del Santo, e poi bellamente ripetuto e svolto dall'illustre professore Augusto Conti. (*Il vero nell'ordine*, vol. I, cap. V.) Questa gloria di Dio cominciando nel presente ordine di cose, doveva compiersi poi, e si compirà, in un altro, in cui tutta l'opera divina addivenga pienamente partecipe della vita di colui che l'ha creata, e tutte le intelligenze sieno quivi in lui eternamente felici della stessa sua felicità formando il beato suo regno, che canta l'eterna sua gloria. Chi separi da questo concetto la creazione, essa non è più in alcun modo intelligibile, e di necessità bisogna cadere nel materialismo, nello scetticismo, nel panteismo, nel nullismo.

Abbiam già veduto, che la ragione può intendere in qualche modo con le native sue forze quest'ordine stabilito dal Creatore; ma la sola rivelazione ce ne dà, e può darcene, il vero e perfetto conoscimento; e la teologia è la scienza, che sopra i dati rivelati svolge a rigor di logica l'immenso e sublime argomento. E però essa è la scienza di tutte le scienze, senza la quale tutte le altre sarebbero monche, e non condurrebbero a finale conclusione. « Ipsa sola (giovi qui ripetere con San Bonaventura) est scientia perfecta, quoniam incipit a primo, quod est primum principium, et pervenit ad ultimum, quod est praemium aeternum: incipit a summo, quod est Deus altissimus creator omnium, et pervenit ad infimum, quod est infernale supplicium. Ipsa etiam sola est scientia perfecta, quae incipit a causa summa, ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica; et transit per eam, ut est remedium peccatorum; et reducit in eam, ut est praemium meritorum et finis desideriorum. Et in hac cognitione est sapor perfectus, vita et salus animarum; et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium christianorum. Ex his patet, quod licet Theologia sit de tot et tam variis, est tamen scientia una, cuius subiectum, ut a quo omnia, est Deus; ut per quod omnia, Christus; ut ad quod omnia, opus reparationis; ut circa quod omnia, unicum charitatis vinculum, quo coelestia et terrestria connectuntur; ut de quo omnia in libris canonicis comprehensa, credibile ut credibile; ut de quo omnia, in libris expositorum, credibile ut intelligibile. Secundum Augustinum, quod credimus debemus auctoritati; quod intelligimus rationi. » (*Breviloq.* part. I, cap. 1.) Si vegga eziandio il suo primo Sermone dell'*Hexaemeron*, che è un capolavoro di scienza; e il Sermone IV delle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, il quale tratta *De dono scientiae*, e di cui ogni parola è una grande

luminazione. (*Sanct. Bonaventurae Operum omnium supplementum*, vol. III, pag. 442; Tuderti, 1774.)

Quindi una delle prime preliminari questioni, che facevano gli Scolastici nel primo libro delle Sentenze, era: *An Deo sit fruendum;* mostrando così nel principio il fine della scienza, che toglievano a trattare; a cui mettevano compimento nel libro quarto con quelle *De resurrectione et iudicio,* onde si avvererà la mutazione del mondo presente, e in quella mutazione, o palingenesi, comincerà l'eterno; nella palingenesi de' buoni e di tutto l'universo con essi, i quali anima e corpo saranno trasfigurati in Dio nella sua gloria; soli separati eternamente da lui coloro, che non vollero e non vorranno mai più essere a lui uniti. « Solo Deo proprie frui possumus; » dicevano gli Scolastici). Basta che entriate per un istante in voi stessi, che esaminiate le vostre tendenze ed aspirazioni, e quale soddisfazione incontrano nella presente vita, e non vi occorrerà di più per convincervi da per voi stessi, di quel che la rivelazione v'insegna, che, cioè, Dio, il quale vi ha creati, è il vostro fine, e che in lui solo, nel possederlo, potrete trovare appagamento e felicità. « Solo Deo proprie frui possumus; » quantunque « communiter frui liceat iis, quae spiritualiter delectant et coniunguntur fini. Et ratio huiusmodi est (diceva San Bonaventura), quia nihil potest animam sufficienter finire, nisi bonum ad quod est creata. Hoc autem est bonum summum, quod superius est anima, et bonum infinitum, quod excedit animae vires. Cognitio enim animae rationalis est cognitio non arctata; unde nata est quodam modo omnia cognoscere; unde non impletur cognitio eius aliquo cognoscibili, nisi quod habet in se omnia cognoscibilia, et quo cognito, omnia cognoscuntur. Similiter affectio eius nata est diligere omne bonum; ergo nullo bono sufficienter finitur affectus, nisi quod est bonum omnis boni, et quod est ad omnia in omnibus; de quo in Exodo (*Exod.* XXXIII): Ostendam tibi omne bonum; hoc autem est summum bonum, etc. » (*Sent.* I, dist. I, art. III, quaest. 2.) Così la specolazione era unita al domma; la filosofia alla teologia; il principio al fine; e se n'aveva una sintesi maravigliosa.

Venendo dunque gli Scolastici alla conclusione della quarta parte dei libri delle Sentenze, non rimaneva loro più altro a trattare che della risurrezione dei corpi per congiungersi alle anime che già erano passate all'altra vita, e de' diversi luoghi che sarebbero quivi lor toccati in rispondenza di quel che ebbero operato in questa e del momento in cui trapassarono.

Il nostro Frate Gherardo divide questa trattazione così: « 1°, De

multiplici receptaculo animarum ante iudicium: 2°, De resurrectione: 3°, De igne qui futurus est tempore finalis iudicii: 4°, De finali iudicio et manifestatione conscientiarum, et de diversitate iudicantium et iudicandorum: 5°, De multiplici praemio iustorum, in quo consistit beatitudo: 6°, De poena damnatorum. » E qui il suo lavoro ha fine. Sono alla lettera le distinzioni del suo maestro, il Serafico Dottor San Bonaventura, con la sola differenza che questo tratta innanzi « de resurrectione, » e poi « de diversis animae receptaculis post mortem, » ed egli, Frate Gherardo, premette questo argomento a quello.

Ricchissima è la distinzione LV del libro quarto delle Sentenze del Dottor Serafico, rispetto a' luoghi dove dopo morte verranno destinate le anime che lasciaron questa vita. Nella prima questione del primo articolo cerca, dove venissero ricevute le anime de' giusti innanzi l'incarnazione di Gesù Cristo; essendo di fede che niun entra in cielo prima che egli con la sua incarnazione e i suoi meriti ne avesse riaperte le porte, che il primo peccato aveva chiuse per sempre. Quel luogo fu il così detto *Seno di Abramo*, dove Gesù discese a consolar quelle anime, messo che ebbe dalla croce lo spirito nelle mani del Padre suo: *Descendit ad inferos*. Nella seconda questione poi stabilisce, che dopo la venuta di Gesù Cristo tali luoghi sono quattro, il Paradiso, l'Inferno, il Purgatorio; oltre il Limbo per le anime de' bambini, non d'altro a Dio debitrici che della colpa d'origine. Nella terza questione dimostra, che « bonorum animae ad tempus exeunt de suis receptaculis, licet damnati ligati sint ad omne tempus; qui tamen in die iudicii omnes exibunt. » In verità: « Sancti multos visitant, et multis apparent, sicut patet in vitis Sanctorum; ergo si vera est apparitio, videtur quod sint ubi apparent. » Nel secondo articolo poi dimostra, che « suffragia defunctis mediocriter bonis prosunt; » (quaest. 1): domma sì caro della nostra fede, contro cui tanto infierì la crudele eresia del XVI secolo. I quali suffragi se vengano fatti in generale per tutti i defunti, « prosunt magis ei, qui magis meruit; » ma se si facciano per alcuno in particolare, « magis prosunt ei pro quo fiunt. » (quaest. 3.)

Ma vuolsi avvertire che del Purgatorio il Santo Dottore tratta primamente nella distinzione XX dello stesso quarto libro, facendo le questioni seguenti: « 1°, utrum poena Purgatorii sit: 2°, utrum sit maxima poenarum temporalium: 3°, utrum sit voluntaria: 4°, utrum sit in ea minor certitudo de gloria quam in via: 5°, quorum ministerio poena illa infligitur: 6°, de loco in quo animae purgantur. » Ed è bellissima e perentoria la dimostrazione che egli fa, anche per la ragione, « quod poena Purgatorii sit; » dimostrazione che vale anche

provare l'esistenza di un'eterna felicità pei buoni, e di un'eterna
na pe' malvagi. E'non v'ha mezzo: o negare Iddio ed ogni vita
ura; o se v'è l'uno e l'altra, non tutti di là possono essere trat-
i all'istesso modo; ma in rispondenza di quel che ebbero ope-
o quaggiù in conformità, o in opposizione alla legge divina. E il
rgatorio è uno de' più amorosi ingegni dell'infinita misericordia
ina. « Utrum sit ponere poenam purgatoriam (dice il Serafico
ttore), videtur quod sic. Primo auctoritate Apostoli (I *Corint.* 3):
e autem salvus erit; sic tamen quasi per ignem. Ergo videtur quod
ponere aliquam poenam post hanc vitam, qua electi purgantur.
m, dicit Augustinus, et habetur in litera: Aut homo punit, aut
us punit; sed frequenter aliqui convertuntur in fine, qui non
niuntur in praesenti; ergo necesse est quod puniantur a Deo: sed
n igni infernali, sive aeterno; ergo, etc. Videtur hoc ipsum ratione,
ia qui gravius peccavit, gravius est puniendus; ergo qui diutius
ccavit, diutius est puniendus: sed iste qui perseveravit in culpa
que ad mortem, diuturnius peccavit; ergo diuturnius et gravius
bet puniri: sed non in hac vita; ergo, etc. Item, peccatum relinqui
punitum, est universum remanere inordinatum; et hoc est uni-
rsum foedari: sed impossibile est quod summa sapientia dimittat
iversum foedari; ergo oportet illud puniri: sed non in praesenti;
go, etc. Item, si non est poena purgatoria, sed boni statim evolant;
go errat universalis Ecclesia, quae pro defunctis fidelibus facit
ffragia. Item, si non est poena post hanc vitam; ergo qui perdurat
que ad mortem in culpa, cum nullam sustinuerit poenam, reportat
malitia sua commodum; quorum utrumque est falsitas manife-
a. » (*Sent.* IV, dist. XX, parte I, art. I, quaest. 1.)

Ma ci è assolutamente impossibile il far qui intendere l'ampia
rofonda dottrina che sul domma del Purgatorio svolge il Sera-
o Dottore; bisogna leggere tutta la trattazione che egli ne fa.
r esempio, sopra il potere che ha la Chiesa di applicare le indul-
nze in sollievo de' purganti, bellissima è la esposizione seguente.
Relaxationes possunt fieri super eos, qui sunt in Ecclesia militante,
m adiuvando, quam iudicando: super eos vero de statu medio,
ntum adiuvando; sed super eos de Ecclesia triumphante nullo
do, etc. Relaxatio, sive indulgentiae collatio, duo dicit, scilicet
esauri Ecclesiae communicationem, et cum hoc quamdam iudicia-
m absolutionem... Dico igitur, quod quia bona et thesaurus Ec-
siae sunt in Summi Pontificis potestate, et illi qui sunt in Pur-
torio, ratione charitatis, idonei sunt spiritualia dona recipere,
pa potest ei bona Ecclesiae communicare. Quantum autem ad

auctoritatem iudicandi, cum illi iam exierunt forum Ecclesiae et ecclesiasticum iudicium, videtur quod eis non possit fieri absolutio, nisi per modum deprecationis, et ita proprie loquendo non fit eis relaxatio. Sed si large dicatur relaxatio, cuiuscunque auxilii impensio, et bonorum Ecclesiae communicatio, sic potest eis relaxatio fieri: sed haec non tenet modum iudicii, sed potius suffragii. Amplius, relaxatio propter dicta non tantum dicit iudiciariam absolutionem, verum etiam dicit aliquam commutationem in poenam aliquam voluntarie assumptam et cum devotione; et hoc videmus in omnibus indulgentiis. Hoc autem non potest esse quantum ad eos, qui sunt in Purgatorio, quia sunt extra stadium illum, in quo posset eis persuaderi alicuius poenae devota et voluntaria assumptio, et ideo non competit eis relaxatio, nisi forte per medium, sive per accidens. Si quis enim vellet crucem pro mortuo Patre assumere, non est aliqualiter negandum, quod si voluntas sit Summi Pontificis, quin indulgentia illa prosit. » (*Sent.* IV, dist. XX, par. II art. I, quaest. 5.)

Le sopra accennate questioni del Santo Dottore sono tutte da leggere per l'immensa e chiara dottrina che contengono, sia circa il Purgatorio, sia circa la potestà delle chiavi lasciata da Gesù Cristo al suo sacerdozio, e primamente e soprattutto al supremo suo capo e capo di tutta la Chiesa, il romano Pontefice, a' vescovi poi, e finalmente a tutti i rimanenti; e al Sommo Pontefice e a' vescovi non solo nel foro interno, ma eziandio nell'esterno, oltre che per la dispensazione delle indulgenze. Odasi circa queste un altro tratto del Santo Dottore. « Relaxationes et indulgentiae fiunt de meritis supererogationis, quae sunt in Ecclesia, quae quidem sunt sicut thesaurus spiritualis eius. Haec autem merita supererogationis non omnium est dispensare, sed Episcoporum tantum; et ideo relaxationes facere ad solos Episcopos pertinet. Ratio autem quare thesaurus Ecclesiae solis Episcopis committitur dispensandus, est quia Ecclesia thesaurum istum habet ex desponsione sui cum Christo, quia vir eius est et sponsus, et cui generat filios et filias; idest perfectos et imperfectos, ad quorum educationem Christus vult servari haec bona. Et quoniam in lege (RUTH, IV, 5) tactum est, quod qui recipit uxorem fratris sui, ut suscitet fratri suo defuncto semen, debet succedere in bonis, quae pertinent ad filiorum educationem, secundum quod innuitur; illis solis competit iste thesaurus dispensandus, qui sunt sponsi Ecclesiae. Tales autem sunt Episcopi, qui sponsi sunt et habent vim generandi filios et filias, idest perfectos et imperfectos. Et inter hos maxime Summus Pontifex, qui est totius Ecclesiae universalis spo-

sus et rector. Ideo omnes Episcopi, qui habent prolem, possunt facere indulgentias; et praecipue Summus Pontifex, qui est totius universalis Ecclesiae sponsus et rector, quia ipsi competit totius spiritualis thesauri dispensatio, secundum quod curam habet de tota Ecclesia et omnibus eius filiis. Unde omnes sunt eius filii, et ipse est pater omnium. » (*Sent.* IV, dist. XX, part. II, art. I, quaest. 3.) Si veggano inoltre nel *Compendium theologicae veritatis* i capitoli II, III, IV, V, VI del libro settimo.

Rispetto al secondo luogo dell'altra vita, in cui sventuratamente saranno eternamente confinate le anime, che non vollero aver parte al regno di Dio, ed è l'inferno, ecco come egli ne assomma la dottrina, che largamente espone nel libro quarto delle Sentenze e nel capo VI della settima parte del *Breviloquium*. « Sicut patet divina potentia in creando, sapientia in gubernando, clementia in reparando, sic patebit divina iustitia in puniendo. Dignum est enim, ut non remaneat dedecus culpae sine deçore iustitiae. Licet autem peccatum sit transitorium, tamen erit poena perpetua multiplici ratione. Prima, quia homo peccavit in suo aeterno, ideo punietur in aeterno Dei. Secunda, quia materia ignis infernalis est aeterna, sic et peccati macula; ideo et poena. Tertia, quia peccatum est contra illum qui est infinitus; unde et poena debet esse infinita, non quidem acerbitate, sed duratione. Quarta, quia homo per peccatum periit in se bonum, quod posset esse aeternum bonum; et ideo merito incurrit aeternum malum. Quinta, quia mala voluntas reproborum aeterna est: vellent enim in peccato, si possent, perpetuo delectari; et ideo perpetuo debent puniri. Sexta, quia in infinitum errat rationalis, cum praeponit finitum infinito in iudicando: similiter concupiscibilis in appetendo, et irascibilis in adhaerendo; unde et merito poena erit infinita. Septima, quia damnatus de peccato perpetrato nunquam habebit veram poenitentiam; ideo Deus nunquam mutabit punitionis illius sententiam. Octava, quia peccatum a vita perpetua separat, scilicet a Deo; ideo mortem perpetuam peccator incurrit. » (*Compend. theolog. verit.* cap. XXI, XXII.)

Nei capitoli appresso poi, ossia XXIII, XXIV e XXV, dà in compendio la dottrina « de coelo, » e insieme « de resurrectione; » ossia « de gloria Sanctorum; de dotibus in communi, » cioè, sia dell'anima sia del corpo: « de dotibus animae in generali; de dotibus animae in speciali. » Il titolo stesso di quest'opera dice, che non è altro che come un indicatorio per ricorrere al *Breviloquium* e ai libri delle Sentenze; tuttavia vi è tanta luce in una sintesi maravigliosa, che la cercheremmo invano nelle più riputate instituzioni

dei dì nostri. Nel *Breviloquium* la trattazione della gloria s'incontra nel capitolo VII della settima parte: « De consequentibus ad iudicium, scilicet gloria Paradisi; » lavoro che sorprende: ma sopratutto bisogna ricorrere alla distinzione XLIX del IV libro delle Sentenze, divisa nelle questioni seguenti: « 1°, quid sit beatitudo? 2°, qualiter sit appetibilis? 3°, in quo sit? 4°, secundum quid sit? 5°, de eius actu, sive operatione. 6°, de differenti participatione. » E troveremo 1°, che « beatitudo pro obiecto sumpta, est bonum increatum, qui est ipse Deus; pro forma vero influente sumpta, est bonum creatum: 2°, che « omnes homines appetunt naturaliter beatitudinem veram, quia sunt capaces boni sufficientissimi: » 3°, che « beatitudo est in sola anima ut in subiecto per inhaerentiam, in corpore vero per redundantiam: » 4°, che « beatitudo est in anima primo, tam secundum potentiam quam secundum substantiam, veluti etiam gratia: » 5°, che « actus beatificans inest homini secundum tres potentias, videlicet rationalem, concupiscibilem et irascibilem, evacuatis imperfectis: » 6°, che « beatitudo obiectiva una erit omnium; formalis vero una unitate conformitatis et connexionis; differens vero in quantitate gaudii. » Immenso, sublime e sparso di stupende bellezze, è il dottrinale del Serafico Dottore in tutti questi argomenti.

Ma la gloria non sarà solamente per le anime, sì eziandio pe' corpi. L'uomo non è solamente anima, o solamente corpo; ma si compone dell'unione sostanziale dell'una e dell'altro, che rotta momentaneamente per la morte, recata al mondo dal peccato, dovrà rifarsi; e si rifarà « *ad vocem filii Dei. Amen, amen dico vobis, quia venit hora, in qua mortui audient vocem Filii Dei et qui dormierint, vivent.* » (JOAN. X.) Si rifarà alla voce del Figliuolo di Dio, come già era stata fatta per creazione: *Quia sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso; quia Filius hominis est.* (Ibid.) Dunque anche il corpo sarà partecipe della gloria. Ma questa glorificazione del corpo non « faciet ad beatitudinis substantiam; » sì solamente « ad augmentum gaudii extensivum et etiam intensivum, removendo impedimentum. » (*Sent.* IV dist. XLIX, part. II, art. I, quaest. 1.) La quale gloria del corpo, « si originaliter consideretur, est a Deo dante dotes, quae sunt qualitates dispositivae, consumative autem est ab anima, cui corpus est coniunctum. » (*Ibid.* quaest. 2.) Poi dice delle doti del corpo glorificato, che saranno « claritas, impassibilitas, subtilitas et agilitas. » (*Ibid.* art. II, quaest. I.) Ma esse non saranno in tutti uguali; sibbene « secundum plus et minus in diversis, et hoc per accessum ad ter

minum, non per immixtionem contrarii. Quantum ad privationem, dico quod non recipit magis et minus; » di fatti, allora sarebbe gloria difettosa; ma « quantum ad positionem, quae non est in summo; » Perchè tutti i beati vedendo faccia a faccia e possedendo Dio in cielo, pure non tutti saranno alla stessa altezza in tale possessione, ma ciascuno nella sua sarà beatissimo.

Ho appena accennato i titoli di queste bellissime questioni trattate dal Dottor Serafico, dolentissimo di non aver avuto tempo sufficiente a mostrare con la scelta di alcuni punti principali l'importanza e la sublimità della dottrina che vi spiega: lo studioso vi supplirà con usura ricorrendo all'opera del Santo.

Ci resta a dire della risurrezione dei corpi e della palingenesi dell'universo. La dottrina cattolica intorno alla risurrezione de' corpi è la seguente, compendiata dal Catechismo Romano dal nostro Padre Van Rooy.

« Omnes resurgemus. Cum autem dicimus omnes, tum eos intelligimus, qui adventante iudicio mortui iam erunt, quam eos qui morientur.

« Huic enim sententiae Ecclesiam acquiescere, ipsamque sententiam magis veritati convenire, scriptum reliquit sanctus Hieronymus; idem sentit et Augustinus. Neque vero huic sententiae repugnant Apostoli verba ad Thessalonicenses scripta: *Mortui qui in Christo sunt, resurgent primi: deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis obviam Christo in aera.* Nam Sanctus Ambrosius, cum ea explanaret, ita inquit: *In ipso raptu mors praeveniet, et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur: cum enim tollentur, morientur, ut pervenientes ad Dominum, praesentia Domini recipiant animos, quia cum Domino mortui esse non possunt.* Eademque sententia comprobatur Santi Augustini auctoritate in libro *De civitate Dei.*

« Proprium corpus cuiuscumque resurget. Haec Apostoli est sententia, cum inquit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem;* ea voce *Hoc,* proprium corpus aperte demonstrans. Job etiam de eo clarissime vaticinatus est. Hoc ipsum colligitur ex ipsius resurrectionis definitione; est enim resurrectio, auctore Damasceno, *ad eum statum, unde cecideris, revocatio.*

« Neque vero corpus tantum resurget, sed quidquid ad illius naturae veritatem, atque ad hominis decus et ornamentum pertinet, restituendum est.

« Habebunt praeterea Sanctorum rediviva corpora praecipue quatuor illa ornamenta, quae DOTES appellantur, ex Apostoli doctrina a Patribus observata.

« Earum prima est impassibilitas, quae efficit, ne molesti aliquid pati, ullove dolore aut incommodo affici queant. Quod autem impassibilitas potius incorruptionem appellarint, ea causa fuit, ut quod est proprium corporis gloriosi significarent.

« Secunda est claritas.

« Tertia est agilitas, qua corpus facillime in quamcumque partem anima voluerit, ita moveri poterit, ut ea motione nihil celerius esse queat.

« Quarta est subtilitas, cuius virtute corpus animae imperio subiicietur.

« Ut Sancti Patres tradiderunt, AETERNAE VITAE felicitas omnium malorum liberatione, et bonorum adeptione, definienda est.

« Summa illa et absoluta beatitudo, quam essentialem vocamus, in Dei possessione constituenda est.

« Deinde infinita esset omnium oblectationum enumeratio, quibus Beatorum gloria cumulata erit, ac nec cogitatione quidem fingere eas possumus. Sed tamen hoc nobis persuasum esse debet, quaecumque nobis iucunda in hac vita contingere, vel etiam optari queant, sive ea ad mentis cognitionem, sive ad corporis perfectum habitum pertineant, earum rerum omnium copiis beatam coelestium vitam circumfluere; quamvis hoc, altiore quodam modo, quam oculus vidit, aut auris audivit, aut in cor hominis ascendit, fieri Apostolus affirmat.

« Illa felicitas quippe quae ex omnibus bonis sine ulla admixtione mali cumulatur, semel adepta nunquam amitti potest; et propterea eam dicimus VITAM AETERNAM. » (*Codex dogmaticus*, etc. part. IV, cap. 4, *explic.*).

Sublime argomento è questo della universale risurrezione dei corpi, il quale rallegra e conforta divinamente lo spirito, vicino forse a perdere questo diletto compagno della sua vita, per essere trasportato a disfarsi in un cimitero; e la fede non ce ne lascia dubbi di sorta. Ma dall'altro lato questo futuro avvenimento, pur tanto caro alle anime credenti e pie, alla superba ragione di coloro che disdegnano la luce della rivelazione divina, è uno de' più strani paradossi. V'ha anche chi nol vorrebbe, come non vorrebbe l'immortalità degli spiriti; e il perchè di ciò non ci occorre qui toccare.

Ma tant'è, *omnes resurgemus:* la rivelazione è troppo esplicita e solenne; e se crediamo che Gesù Cristo risuscitò per propria virtù da morte, non è più possibile dubitare che per la stessa sua virtù risusciterà noi tutti. È l'argomento indiscutibile di Paolo. Ora non solo la narrazione evangelica ci obbliga a credere che Gesù Cris-

suscitò, ed è assolutamente impossibile mostrare il contrario; ma el fatto stesso sta la prova della sua verità, e per di più, la prova, che on può non essere stato vero. Imperocchè, se non fosse avvenuto, on ne sarebbe mai potuto nascere l'idea in mente di creatura cuna. Ciò sarebbe stato impossibile, perchè è un fatto che eccede forze della natura e la capacità inventiva. N'è prova il fatto di loro, che non credono alla risurrezione di Cristo, e molto meno nella niversale risurrezione dei corpi: e' non vi credono, perchè non sanno ncepirla. Nè si potrebbe dire, che questa idea fosse già nell'uman enere, o in quelli che la dissero verificata in Cristo. No, l'idea ella risurrezione, quale la crediamo di Gesù Cristo, e l'aspettiamo oi, non era mai stata nel mondo, e nacque quando in Gesù Cristo verificò il fatto. Di persone tornate dopo morte alla vita presente i Apostoli ne avevano vedute, ma persone, che rimasero poi come ano prima di morire. In Gesù videro altra cosa; videro un risorto l un'altra vita; il primo ed unico fatto della storia. È ben vero, e nell'ebraica tradizione v'erano ricordi di rapimenti e d'improvse disparizioni, come di Enoch, come di Elia; ma di risorgimenti, ssuno. V'erano inoltre qua e là nella Bibbia de' cenni profetici ella risurrezione; e nel libro di Giobbe, non solamente un cenno, ma na sfolgorante profezia: ma credendo alla profezia del fatto, è uesta una ragione di più, per crederlo, e non per negarlo. Nella itologia poi v'erano concetti di metempsicosi, o di apoteosi e di tre mal definite trasformazioni di viventi, e favole di Dei uccisi e tornati alla pristina vita; ma nessuna immagine, nessun'ombra, nè ache grossolanamente affine, del concetto cristiano della risurzione.

Or se per la sola analisi del fatto storico apparisce irrepugnalmente che Cristo per propria virtù risuscitò, com'è possibile dutare ch'egli con la stessa divina virtù, con cui risuscitò sè stesso, on risusciterà anche noi? Oltre che, se Dio non potrà risuscitare i rpi nostri; molto meno è da dire che potesse creare. E qui, in questo importante argomento, mi si permetta di riferire per intero le belle profonde considerazioni che sopra la risurrezione di Gesù e quindi quel che accaderà di noi, fa un dotto scrittore, già ripetutamente noi citato.

Cominciando dunque dalla certezza del fatto, che per le ripetute pparizioni di Gesù ebbero ad acquistarne gli Apostoli, egli dice e ustamente, « che con quella certezza penetrarono nella loro anima lendori mirabili di scienza,... e più impararono, o certo più alte se, in quelle fuggevoli apparizioni del risorto, che non in tutti

que' circa trenta mesi che avevano conversato con lui in istato di viatore. Impararono qual parte perisca del presente e qual duri e si eterni; e che sia il corpo, e che lo spirito nell'uomo; e quali sieno le forze, che quaggiù sono latenti, dello spirito, e quali, ancor più latenti ed inesplorate, e del corpo e di tutta, in generale, la materia ond'è tirato e formato il corpo; e quale l'ufficio dell'uno e dell'altra, e la reciproca relazione; quale il giusto pregio della vita che passa, e dove e come ella si trasformi e s'infuturi. Ed anche del futuro, anche del mondo di là, e delle secrete cose di Paradiso impararono, non veramente quanto basti ad appagare, ma quanto serva ad eccitare il desio e nutrire la speranza. Come a chi ha viaggiato di notte, avviene che quando rompe l'alba, allor par che si aprano i suoi occhi, che non li ha tenuti mai chiusi però; e allora gli si fa visibile il paese che percorre, e la natura circostante, e la strada che batte; e allora gli cominciano ad apparire cime di lontani monti, e torri di città, e marine luccicanti, e le dolci tinte del cielo.»

In Gesù Cristo risorto durarono, finchè conversò tra'suoi, le facoltà del corpo umano; imperocchè si mostrò a mangiare e bere con essi come prima, affinchè non dubitassero che quello che essi vedevano era il vero suo corpo ed era vivo. Come ciò? «Aveva (ripiglia il medesimo dotto scrittore) facoltà, o *potestà* che si chiami, non la necessità di mangiare, secondo che distingue Sant'Agostino, citato da San Tommaso d'Aquino a questo proposito. Il quale San Tommaso cita nel luogo stesso e allo stesso fine una immagine, assai aggiustata e non senza leggiadria, del venerabile Dottor Beda, il quale dice che Gesù prese allora di quel cibo, *non come arido terreno assorbe dell'acqua, ma come ne consuma raggio di sole.* La sostanza del ragionamento è questa: che nel risorto durano le facoltà della vita eziandio corporea; ma siccome schiette facoltà, o schiette forze che ci piaccia di nominarle; e non siccome facoltà e necessità insiememente, quali in questa vita le abbiamo. La necessità e il bisogno del cibo, non sono forze della vita, anzi nascono da difetto della forza a vivere. Or nella seconda vita il difetto, cioè i limiti, sono annullati. L'essere dimora, ed il non essere, il limite finisce, finisce nel sentimento che chiariremo testè. In ciò consiste l'essenza della risurrezione; e i discepoli l'impararono allora nella vista, negli atti e nelle parole del Maestro.

«Continuando delle proprietà corporee; dura nella seconda vita la coesione degli elementi tra loro, la quale è una forza, e finisce l'impenetrabilità, ch'è limite di forza, ossia impotenza. Ciò impararono quando a porte chiuse entrò due volte tra loro, e non si ac-

com'era giunto, nè poi come partì. È profonda la natura
pirito, che più si studia, più lascia da essere studiato; ma
orse, o certo più cupa, la potenza della natura materiale.
siamo tanto profondati, massimamente da tre secoli, e con
ortuna, massimamente da tre quarti di secolo, che ogni giorno
amo una nuova scoperta; ma in fondo ad ogni scoperta sco-
che ce n'è altre innumerabili da fare, sì che una serie innu-
le di secoli bisognerebbe all'intelletto per entrarvi col suo lume
mente, squadrarla tutta quanta, e possederne una cognizione
ta: dico un'adeguata cognizione della materia e della po-
li lei. La vista del risorto, quasi che avesse contratta al co-
de' Discepoli quella innumerabile serie, eccitò in loro, non so
a l'idea soltanto, o anche un certo vago sentimento di quella
surata e quaggiù non misurabile potenza. Da ogni altra parte,
dalle scienze naturali, nello stato a cui sono oggi salite, può
una temibile obbiezione a quello che il Vangelo narra del
risuscitato.
ipensando a questa gran potenza oggi della fisica, un dubbio
le. La nostra scienza arriva a quelle nebulose remotissime,
la luce impiega migliaia di anni per giungere a noi. E là
a scoprire i moti iniziali della formazione del cielo. È arri-
misurare il cammino, la stragrande velocità del cammino di
ggi, con quella precisione che misuriamo il tempo dalle bat-
l nostro cuore. Da pochi anni in qua si giugne a distinguere
nare quali metalli ardono in quelle fievoli luci. Lascio altre
glie della potenza del nostro sapere. Or com'è divenuta così
la scienza, ed è rimasta in paragone così debole la nostra
effettiva? Nonchè nel nostro sole e negli altri più lontani;
nei pianeti compagni del nostro; ma nè anche nel nostro
e, dico nella luna, abbiamo altro potere che di studiarla e
rla. Che il nostro potere, dove più c'importerebbe, là sia
sostanzialmente il medesimo, si vede da questo, che la nostra
non è cresciuta punto, e l'infelicità non diminuita punto per
coperte ed invenzioni. Se fossimo davvero diventati più po-
a prima cosa avremmo provveduto ad essere più felici. Nè
armi a chiamare felicità il vivere più agiato di prima. Per-
nque tanta potenza e impotenza riunite nel medesimo sog-
cioè nell'uomo? E inoltre, perchè, mentre lo spirito va così
e così lontano, il corpo a cui è sposato, resta così incatenato
o piccolo pianeta, e quel poco che si muove, il fa con tanta
a e con fatica? È una contraddizione, o stonatura che si po-

trebbe chiamare della vita. La carne non fa accordo con lo spirito, e il potere con il conoscere. Non parlo qui della pugna tra spirito e carne, e tra pensieri ed opere, che è una vergogna, e non aveva luogo nell'uomo originale. Anche in Eden, non vi era il disordine, ma la contraddizione sì: contraddizione, o almeno disparità. Ivi non era la carne insolente verso lo spirito, come poi è stata; ma pigra e pesante è stata fin dal principio. E perchè fu dato allo spirito questo impaccio? Perchè furono soggiogati ad un carro due corridori, uno con le ali ed uno senza? Tra le verisimili ragioni del connubio delle due nature, è questa; che lo spirito deve meritare sapendo comandare il corpo; ed il corpo meritare, obbedendo allo spirito. Or quale sarà il premio del corpo? Concedo che il corpo è incapace veramente di merito, e perciò non dovutogli veramente premio; ma per certo, a premiare in modo pieno lo spirito, è da premiarlo eziandio nel corpo, nel suo corpo statogli cognato, compagno, amico, e sia anche servitore. In ogni modo, è giusto, o almeno ragionevole, che sia megliorata la condizione di esso, quando sarà megliorata quella dello spirito. E il discorso dell'intelletto e il grido del cuore ci dicono che sarà; benchè non ci sappiano specificare il come. Or quello che il desiderio nè il ragionamento da sè non ci sanno dire, la vista del risorto l'insegnò ai Discepoli. Videro che dovunque Gesù voleva, là era il suo corpo, e quando e come egli voleva; e che non impiegava tempo ad andare, ed ostacolo non lo tratteneva. Come va dal Calvario ad Emmaus, da Emmaus a Jerusalem, da Jerusalem al lago ed ai monti di Galilea, e poi da capo in Giudea; così può, se gli piace, nel medesimo spazio di tempo venire in Europa, andare al Capo di Buona Speranza, salire al pianeta Giove, alla stella polare, a quelle nebulose remotissime che abbiamo ricordate or ora. Tanto il Paradiso dei risorti è superiore all'Eden, e tanto più potente, più ricca, più allegra la loro vita, non dico in paragone di questa miserabilissima che ora trasciniamo, ma di quella eziandio de' due primi genitori nel primo soggiorno! Penetra da per tutto, arriva e comparisce da per tutto il risuscitato corpo, fatto libero, agile, veloce come il suono, come il raggio della luce, più del suono e della luce, egualmente che il pensiero, egualmente che lo spirito, in compagnia dello spirito e del pensiero, così appunto come il suono della parola va in compagnia con l'idea a cui è legato. Si noti che mentre l'uomo impara a pronunziare, a leggere, a capire il vocabolo, in quel mentre sono accompagnati il suono e l'idea tra loro, ma non accordati ancor totalmente nello spirito di lui, nè così addomesticati a stare insieme che da per tutto vadano del pari, ed il suono non impedisca un poco

l'idea, e l'idea non divaghi un poco, sciolta da quel peso. Quando poi è finito il tirocinio del parlante, e si conosce e si usa il linguaggio a perfezione; allora non ha più luogo intoppo, nè intrigo, nè l'andar disuguale tra il suono e l'idea, ma entrambi insieme vanno e insieme stanno sempre. Ed ecco dove giace dunque l'essenza dell'interna costituzione dell'uomo; e quale sia lo scambievole ufficio tra le due nature; ed in che la seconda vita si rassomigli e si diversifichi dalla prima. Che in lui si congiungono spirito e corpo, come idea e suono in vocabolo; e che il corpo raccoglie le irradiazioni dello spirito, e gliele rimanda fissate e circoscritte ed atte ad essere da lui stesso, cioè dallo spirito rimirate, nella maniera che fa il suono verso l'idea. Ciò che s'impara dalla vita del risorto, si è che il tempo, in cui il discente impara a compitare il vocabolo, l'età dell'infanzia vorrei nominarla; quella è la prima vita; e la seconda è, quando il corpo così accompagna il suo spirito come il suono l'idea nella parola imparata e capita. *Spirituale* chiama San Paolo il corpo così trasmutato nella risurrezione, e s'intende che vuol dire fatto partecipe delle proprietà dello spirito. Tra le quali, dico tra le proprietà partecipate al corpo dallo spirito, più segnalate sono l'inalterabilità, l'immortalità, la chiarità. Oltre che eterno ed eternamente giovane, diviene infinitamente chiaro il corpo risuscitato: il corpo chiaro, cioè trasparente di spirito, mentre lo spirito diviene trasparente di divinità: il che importa perfetta bellezza. Come verso il carbone è il diamante, il quale i chimici sanno non esser altro se non puramente il carbone, ma trasformato; nello stesso modo si trasforma, e di opaco si fa luminoso il corpo dei risorti. Dove i risorti risplendono e gioiscono, quella è la sede propria della bellezza; e quando i poeti per esprimere una bellezza vera dicono che rapisce l'uomo in Paradiso, il loro estro li fa teologi. Quella è la bellezza; e quale aspetto di uomo quaggiù ci sembra più bello, tanto è più bello sopra di esso un risuscitato, quanto il diamante sopra il carbone... la fisica poi ci offre più che una semplice analogia, per concepire la incorruttibilità del corpo. In fisica è oggi un assioma, che niuna forza, niun moto di niuna forza si estingue, a qualsivoglia distanza di tempo, a qualsivoglia distanza di luogo dal punto di partenza, ma soltanto può farsi latente trasformandosi. Or non è cotesto un pegno che la natura ci porge della inestinguibilità della vita soprannaturale? » (FORNARI, *Della vita di Gesù Cristo,* lib. II, cap. 12.) Ed ecco sempre meglio confermato con queste considerazioni, come da nessun genere di studi abbia comechessia a temere la cattolica fede: volere o non volere, essa ne riceve in ultimo, e ne riceverà sempre novello lume e confermazione; imperocchè se il

creato è opera di Dio, esso non può contenere che verità, raggi della verità somma, la quale creando faceva la prima rivelazione di sè stessa, a cui ne aggiungeva dipoi un'altra più solenne dell'ordine soprannaturale, di cui il naturale possiamo dire che sia stato come un accenno. Ed ecco quindi la necessità di seguitare lo svolgimento di cotesti studi e trarne tutto il possibile profitto.

Ora come trattarono gli Scolastici l'argomento della futura risurrezione? Profondissimamente, rispondiamo; e nè anche in questo fu inferiore ad altre la primitiva Scuola Francescana. Nell'Ales abbiam detto che sventuratamente questa parte manca; ma egli parla bastantemente della risurrezione di Gesù Cristo; e quelle sue questioni sono importantissime per le attinenze sì strette che passano tra quel fatto divino, che il Figliuolo di Dio per propria virtù operò in sè stesso, col fatto futuro della universale risurrezione, che con la stessa virtù opererà in noi a compimento del suo regno immortale, che sarà il regno glorioso dei Santi: *In consummationem Sanctorum*. Giovi dare qui i titoli dei membri e degli articoli in cui sono divise le quattro questioni della terza parte della sua Somma, che sono la XX, la XXI, la XXII e la XXIII; e si vedrà a quali alti concetti si levasse l'Ales.

La prima dunque, ossia la XX, è « de resurrectione Christi », divisa in tre membri: il primo dei quali tratta « de veritate resurrectionis »; vale a dire, « an resurrectio sit; et quid sit; et consequenter de modo, scilicet, an sit idem modus resurgendi in Christo et in nobis: » il secondo membro tratta, « de causalitate et effectu resurrectionis; » vale a dire, « de quo genere causae dicenda sit causalitas resurrectionis; an sit causa iustificationis animarum et qualiter; an sit causa resurrectionis corporum; et de modo causandi: utrum causa remota ab effectu, vel coniuncta; utrum necessaria, vel contingens; et de differentia causalitatis per passionem et resurrectionem »: il terzo membro poi tratta, « de tempore resurrectionis Christi; et primo, de acceleratione resurrectionis; secundo, de acceleratione usque ad tertium diem; tertio, de determinatione resurrectionis quantum ad diem et horam. » La seconda questione, ossia la XXI, è « de transfiguratione Christi, praeludio resurrectionis; » e in questa il nostro venerabile Dottore mostra quale sarà il fatto della risurrezione, ossia le doti maravigliose delle quali apparve primamente rivestito il corpo di Cristo, e delle quali un dì saranno rivestiti i nostri. Essa è divisa in nove membri: « primo, utrum mutatio facta in corpore Domini debeat dici transfiguratio; secundo, claritas quae apparuit in illa, fuit vera, vel imaginaria; tertio, An

claritas esset in corpore Christi ut in subiecto, vel in aere circumfuso; quarto, an claritas illa fuit gloriosa, vel similis gloriosae; quinto, an claritas illa esset naturalis, vel assumpta; sexto, an solum corpus Christi sit transfigurabile, et utrum transfiguratio debeat dici transfiguratio fuisse in Moyse et Elia; septimo, de comparatione et differentia apparitionis dominicae antequam fieret et postquam facta est; octavo, de circumstantiis illius, an scilicet Moyses et Elias fuerunt ibi vere, vel imaginarie; nono, de visione Apostolorum, an visio illa fuit oculo corporali. » La terza questione, ossia la XXII, è « de argumentis dominicae resurrectionis, » divisa in due membri; nel primo de' quali si cerca, « quid dicatur haec apparitio; an argumenta apparitionis adstruunt fidem; utrum evacuarent fidem quantum ad meritum; et de numero et sufficientia argumentorum: » nel secondo, « quaeritur de argumentis apparitionis in speciali »; vale a dire, « de argumento quantum ad visum; quantum ad tactum; quantum ad gustum Christi. » La quarta questione finalmente, ossia la XXIII, tratta « de Ascensione; » intorno alla quale si cerca in tanti membri: « primo, an sit; secundo, quid sit; tertio, quomodo sit; quarto, secundum quid sit; quinto, quando sit; sexto, ad quid sit; septimo, propter quid sit, ut propter quem finem et effectum. »

In queste quattro questioni l'argomento della gloriosa risurrezione di Cristo, e delle qualità del suo corpo glorificato, viene svolto maravigliosamente; e quindi si ha in esse il sostanziale di ciò che sarà l'universale risurrezione dei corpi alla fine dell'universo: onde chi vorrà pigliarsi la pena di bene studiarle, vi troverà in alta sintesi quanto ne fu scritto fino a' più recenti valorosi ingegni, che tolsero a trattare filosoficamente di questo argomento, il D'Acquisto, il Fornari, il Conti, l'Abate Rouillot. Riferirne de'tratti, che sarebbero moltissimi ed importantissimi, ci è impossibile. Tuttavia non vogliamo ometterne uno relativo al modo, onde possono rendersi visibili a noi i corpi gloriosi, come fu del corpo risorto di Cristo agli Apostoli; dove il nostro Dottore mostra il profondissimo concetto filosofico, che aveva la scolastica, della luce, e del suo modo di operare, o in quanto è pura luce in sè, o in quanto dal Creatore fu variamente condizionata ad agire nel creato; e quindi quel che accaderà nella glorificazione degli spiriti e dei corpi nell'altra vita. Non solamente egli nulla dice, che come che sia contrasti a quel che i presenti studi poterono fin qui accertare di questa misteriosissima creatura di Dio; ma, se non c'inganniamo, egli va più là, fino all'origine di essa, dove veramente sta il mistero del suo essere ed operare, mistero che ci sarà rivelato pienamente in cielo.

« Quaeritur (egli dice) de visione Apostolorum, an potuit fieri oculis corporalibus? » E parrebbe di no; perchè « nullius corporis potest videri claritas, quae coaequetur claritati solis, ab oculis corporis animalis: sed claritas quae fuit in corpore Christi fuit aequalis claritati solis, et etiam maior, sicut dicit Glossa super illud (MATTH. XVII): Facies eius sicut sol, etc.; ergo non potuit videri ab oculis corporis animalis; sed tales erant oculi corporales Apostolorum; ergo, etc. Item, claritas, quae erat in corpore Domini, erat claritas corporis gloriosi; sed claritas corporis gloriosi non potest percipi a corpore non glorioso; ergo ab ipsis Apostolis, qui non adhuc erant glorificati, non poterat corporaliter videri. Item, Petrus dixit: Domine, bonum est nos hic esse; ergo claritas illa erat delectabilis ipsis Apostolis; sed ipsa claritas erat excellens omnem claritatem; cum igitur sensus corporalis non delectetur in excellenti, sed corrumpatur ab ipso, constat quod non percipiebant illam claritatem corporali oculo, sed intellectuali.

« SOLUTIO. Dicendum quod visio Apostolorum fuit corporalis, et oculis corporalibus perceperunt claritatem Domini. Ad illud autem quod primo obiicitur, dicendum, quod est quaedam claritas generativa caloris; quaedam, quae non. Claritas, quae generat calorem ratione caloris consumentis humiditatem pupillae, sive organum videndi, habet contrarietatem cum organo videndi; talis autem est claritas solis; et inde est, quod cum est excellens, aggravatur oculus per illam et disgregatur; et ideo non potest ipsam percipere. Sed claritas corporis gloriosi non est generativa caloris, unde nullam habet contrarietatem cum ipso organo visus; sed est confortans et delectans visum, et propter hoc comparatur claritati lapidis iaspidis, qui confortat aspectum; et propter hoc in sui excellentia non est corruptiva visus, sicut prima, sed potest ab oculo percipi sine offensione: talis autem erat claritas, quam habebat Christus et quam videbant Apostoli.

« Ad aliud dicendum, sicut dicit Augustinus ad Paulinum, introducens auctoritatem Ambrosii. Differentia est in substantiis spiritualibus et corporalibus in hoc, quod in corporalibus ita est in nostra potestate videre ipsas, si praesentes sint; unde nec ipsa corporalia possunt prohibere quin videamus ea, et in necessitate habeat, scilicet hoc, quod videamus ea; sed in spiritualibus ita est, quia in sua potestate et voluntate est, quod a nobis videantur, et non in nostra videre ipsa; immo bene possunt prohibere, ne videantur, et bene possunt se manifestare in Angelis. In potestate ergo corporis gloriosi animati est, per naturam animae qua vivum est et

a spirituale est, quod videatur; sed non in nostra potestate, vel intate, quod ipsum videamus. Bene concedo sic, quod solum erat roluntate et potestate corporis Domini, quod videretur ab Apoīs, et non in potestate ipsorum.

« Ad tertiam rationem dicendum, quod triplex est differentia s. Est enim lux, quae est in natura habente contrarietatem, t est ignea lux. Et est lux in natura non habente contrarieta- sed multiformitatem, sicut lux coelestis. Et haec est verior. it enim lux ista isto modo habet multiformitatem in opere, ita n virtute, et in natura, et in lumine. Tertio modo est lux in ura non habente contrarietatem, nec multiformitatem, et talis lux coeli empirei, et talis similiter est natura lucis in corpore ificato, sicut in coelo empireo, quia est locus eius; unde ei protionatur natura lucis primo modo dictae. Cum est in excellentia, lo modo habet convenientiam cum oculo, sed contrarietatem rate humiditatis cui contrariatur, et propter hoc existens in sua ellentia, corrumpit oculum. Natura autem secundo modo non bet convenientiam similiter cum oculo in sua excellentia, quia lo modo convenit cum omnibus naturis oculi, cum sit in oculo ura humiditatis, claritatis, siccitatis, frigiditatis. Et propter hoc n illa natura lucis sit habens multiformitatem, et natura multrmis non conciliat multiformem naturam, quae est oculi; ideo edens in sua excellentia non conciliat naturam oculi; et ideo ab natura oculi laeditur, nec in ipsa oculus delectatur, sed offenır. Sed natura uniformis conciliat naturam difformem; et ideo ura glorificati corporis conciliat et confortat naturam quae est oculo, quae multiformis est, ita quod in aspectu ipsius oculus ectatur, et ideo visibilis est oculis corporalibus sine offensione. » *m.* part. III, quaest. XX, memb. 9.) Chi toglierà a studiare tutte opradette questioni dell'Ales relative alla risurrezione, all'ascenne e alla trasfigurazione di Gesù Cristo sul Tabor, acquisterà Dottori Scolastici un altro concetto da quello che se ne ha conemente.

Ora vegnamo a quella che sarà universale risurrezione de' nostri pi, pigliando a guida San Bonaventura. Tutti dunque risorgeno; è di fede: *Omnes resurgemus;* quantunque non *omnes imtabimur;* ciò dipendendo dalle operazioni fatte di qui, e dallo to in cui ci saremo trovati nell'ultimo nostro istante mortale, quale di là si farà eterno. Risorgeremo: la ragione stessa (dice naventura) ce ne fa certi; oltre la rivelazione. La rivelazione, cominciando da Giobbe: *Credo quod Redemptor meus vivit, et in*

novissimo die de terra surrecturus sum, etc. (JOB. XIX); e nel Vangelo, Marta diceva a Gesù: *Scio quia resurget in resurrectione in novissimo die.* (JOAN. IX.) La ragione; perchè al merito deve corrispondere il premio: « Praemium respondet merito; ergo si anima meretur in corpore, debet etiam remunerari in ipso corpore: sed Deus est iustus remunerator; ergo oportet quod anima resumat corpus, et sic, etc. » Inoltre, « anima habet naturalem appetitum ad corpus; quod patet; quia non vult separari a corpore, etiam existente misero; sed beatitudo est quies omnium desideriorum; ergo ad hoc quod perfecte beatificetur anima, necesse est sibi corpus reddi. Item, perfectior est forma compositi quam pars, quia partes ordinantur ad formam compositi; ergo completior et perfectior est forma humanitatis, quam ipsa forma, quae est anima; ergo cum perfectio gratiae et gloriae praesupponat perfectionem naturae, necesse est totum hominem, non tantum animam, glorificari. Ad perfectionem universi requiritur substantia spiritualis et corporalis et composita ex utraque; ergo cum universum sit incorruptibile, et alioquando non stet generatio, ut infra videbitur, necesse est compositum aliquod ex anima et corpore remanere: hoc autem non est nisi homo; ergo post consumptionem istius discretionis, vel segregationis, necesse est hominem resurgere. » (*Sent.* IV, dist. XLIII, part. I, art. I, quaest. 1.) Ed è stupenda dimostrazione. Dimostrazione (continua il Dottor Serafico), che viene mirabilmente avvalorata dal fatto e dalla fede della risurrezione del nostro Salvatore: « Ad hoc credendum adiuvatur per fidem resurrectionis Christi factae. » *(Ibid.)* E il fatto stesso e la fede di questo fatto, che dura da diciannove secoli nel mondo, ne sono un altro convincentissimo argomento, di che rimase colpito lo stesso Renan, il quale per affievolirlo scrisse che era stato il prodotto dell'amore di una donna, della Maddalena, non badando che questo era quasi un prodigio maggiore!

È peraltro da osservare col medesimo San Bonaventura, che questo futuro prodigio dell'onnipotente e divina virtù di Gesù Cristo, sarà al tutto contro e sopra le leggi di natura « ex parte reformationis est contra naturam; » quantunque « ex parte unionis animae ad corpus » possa dirsi che sarà naturale, « est naturalis; » sì nondimeno che il venir l'anima riunita al corpo non potrà farsi mai che per virtù divina. Darò qui tutta la questione, perchè veramente vale la pena che sia letta. Imperocchè indirettamente essa ha relazione con le utopie d'oggi circa le misteriose forze della natura, le quali, indipendentemente da ogni causa creatrice, debbono aver potuto produrre l'uomo da per sè stesse, come tutti gli altri esseri

animati e le piante; e lo stesso potran fare in avvenire. Insomma, è la teoria delle generazioni spontanee. Si vedrà che, sotto altre forme, l'errore in sostanza è vieto, e sempre lo stesso. L'altro errore è, che l'umanità possa, progredendo, e debba quando che sia pervenire con le attuali sue forze e leggi, a stato di naturale immortalità e felicità; una specie di palingenesi naturale. Ma, o sarà un essenziale tramutamento, o no; se no, la natura resterà quel che è, e allora l'immortalità e la felicità non sono che un sogno: se poi sarà un tramutamento essenziale, verremmo sapere per quali forze verrà operato. Imperocchè nelle presenti forze e leggi della natura tale virtù non esiste. E per quanto verranno queste forze e leggi a sempre più svolgersi e manifestarsi in avvenire, non acquisteranno mai un'essenza diversa da quella che hanno. Eppure v'è chi applaudisce a tali stoltezze come a solenni rivelazioni!

« Quaeritur (dice il Santo Dottore) utrum resurrectio sit naturalis, an miracolosa? Et quod non sit naturalis, ostenditur ex parte initii, quia a privatione in habitum per naturam non fit regressio: sed in morte est summa privatio; ergo resurrectio cum sit a morte, non est per naturam. Item, hoc ipsum ostenditur a parte termini, quia omne quod natura producit, est corruptibile; sed corpus glorificatum est immortale et incorruptibile; ergo, etc. Item, tertio, ostenditur a parte modi operandi, quia natura operatur successive, non subito: sed resurrectio erit subito in ictu oculi; ergo non est a natura. Item, ostenditur etiam a parte principii effectivi, quia natura est vis insita rebus, ex similibus similia procreans: sed in resurrectione non fit simile ex simili; ergo, etc. Ultimo, ostenditur a parte omnium bonorum, quia est articulus fidei, quae non est de his quae fiunt per naturam, sed supra naturam; ergo, etc.

« CONTRA. Job (XIV) comparat resurrectionem hominis germinationi ligni praecisi. Et Apostolus (I *Corint.* XV) vivificationi grani mortui. Gregorius *(Homil. Paschae)* generationi circulari corporis arboris ex parvo semine. Et in his ostendere volunt et probare resurrectionem. Item, hoc ipsum ostenditur, quia dicit Augustinus *(De quant. animae)*: si cursum naturalium rerum attendamus, certius erit nobis resurrectionem esse futuram, quam solem oriri cras. Item, Apostolus (I *Corint.* I, 5): Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem: sed quod est supra naturam, non oportet evenire; ergo resurrectio est in potentia naturae. Item, ratione probatur hoc ipsum, quia maior est aptitudo pulveris hominis ad generationem hominis, quam alterius animalis: sed natura per putrefactionem potest tali pulvere aliud animal generare; ergo corpus

hominis reparare. Item, maior est aptitudo naturae corporis hominis ad ipsum, quam virgarum ad serpentes: sed productio serpentum ex virgis magorum, quamvis ministerio fieret diabolico, tamen erat naturalis; ergo, etc. Item, quod est in appetitu naturae, est naturale, quia natura non fundavit appetitum frustra: sed anima naturaliter appetit reuniri corpori. Hoc constat per Augustinum (sup. *Gen. ad lit.* lib. XV, cap. 35), ubi dicit, quod anima propter appetitum ad corpus retardatur, ne tota intensione feratur in summum coelum; ergo, etc. Si tu dicas, quod appetitus est tantum ex parte animae, ostenditur etiam quod ex parte pulveris; quia corpus humanum ex coniunctione sui cum anima habet ordinari ad immortalitatem; sed coniunctio talis cum anima est naturalis; ergo et illa ordinatio: sed ad illud, ad quod res naturaliter ordinatur, habet naturalem appetitum, ut ignis ad sursum; ergo, etc. Praeterea, pulveres illi aut resolvuntur in elementa prima, aut non. Si sic, cum elementa sint homogenea, non magis habent ordinationem ad corpus humanum, quam alia pars elementi, quae nunquam fuit corpus; ergo non est maior ratio, quare de eo iterum fiet corpus humanum, quam de alio: quod falsum est. Si non resolvuntur in elementa prima, aliqua vis tenet quae est in ipsis pulveribus, et per ipsam ordinatur ad ulteriorem formam; ergo naturalem; ergo ex parte corporis et animae est resurrectio naturalis.

« Solutio. Dicendum quod in resurrectione tria sunt. Primum est corpus e pulveribus reformatio. Secundum est corpori reformato animae unio. Tertium unitorum inseparabilis colligatio. Primum est contra naturam, idest contra solitum cursum naturae, quae potest perfecta destruere, non destructa reparare. Secundum est secundum naturam, quod anima optime corpori sibi organizato, cui desiderabat uniri, uniatur. Tertium est supra naturam, scilicet quod ex corruptibili fiat incorruptibile. Quoniam igitur primum et ultimum est, non a natura, sed supra, vel contra; ideo non est dicendum resurrectionem naturalem esse, sed supra naturam.

« Ad illud ergo quod obiicitur, quod probatur et comparatur operationibus naturae, dicendum quod probatio est bona, et per locum a minori. Si enim natura creata potest facere vivum de mortuo, de semine parvo facere magnum corpus, quae est potentiae finitae; multo magis Deus potest per se facere de homine; et ad hoc tendunt illae rationes et comparationes. Et propter hoc dicit Augustinus: certissima erit nobis resurrectio, si cursum naturalem attendamus, non quia ipsa sit a natura, sed quia ab eo haec meli potest fieri, quam a natura possit fieri, scilicet Deo opera sua.

Ad illud quod obiicitur de opportunitate, dicendum quod est
rtunitas materiae, et efficientis, sicut et necessitas; et opportu-
s a parte efficientis est ratione immutabilitatis, non coactionis.
deo opportunum, quia Deus decrevit et disposuit, non quia
pellatur, velut materia necessario ex parte naturae praeparetur;
eo talis opportunitas non infert huiusmodi resurrectionem esse
usa naturali, cum stet cum causa divina supernaturaliter ope-
e.

Ad illud quod obiicitur, quod natura potest dici de his quae
rata sunt per putrefactionem, et de serpentibus, dicendum, quod
dam a natura modicam organizationem habent, utpote vermes,
nimalia corporis annulosi; et talium est natura productiva per
efactionem. Quaedam completam, ut animalia sensibilia perfecta,
radientia, ut equus; et talia non potest producere nisi per vim
ativam influxam cum decisione seminis: et tale est corpus hu-
um, quod non potest naturaliter organizari, nisi adsit semen
ebitum vas suscipiens, scilicet matrix; et ideo non est simile
erpentibus.

Ad illud quod obiicitur de appetitu naturae, dupliciter potest
onderi. Uno modo, quod propositio illa falsa est. Quaedam enim
in naturae appetitu, quae tamen non sunt in sua potestate; et
non sunt naturalia, ut patet de beatitudine. Quaedam autem
in eius appetitu et potestate; et talia sunt naturalia; tale
n non est resurrectio. Aliter solvi potest, quod ex parte animae
ppetitus, ex parte pulverum non est appetitus, nec ex illa parte
aturalis, sed contra naturam. Unde nota de pulveribus tres
ones. Quidam enim dicunt, quod habent appetitum et naturalem
ationem ad incorruptionem propter animam; et ratione illius
at, quod non possunt resolvi usque ad elementa; tamen possunt
materia quorumlibet corporum aliorum. Sed istud non capio,
in corpus vermis possit reverti homo, vel in corpus lupi, et non
vi in elementa: immo Glossa super illud Psalmi. (*Ps.* LXXVIII.)
erunt morticina, videtur dicere, quod resurrectio est ex occultis-
naturae finibus. Verbum etiam Augustini (*Enchir.* LXXXVIII)
gnat, quod innuit, quod in ipsa etiam elementa possunt resolvi.
opinio est, quod resolvuntur in elementa, et tamen manet ap-
us, propter hoc quod elementa illa ut fuerunt corporis humani
ria, habuerunt multum de natura lucis, quae stat cum omni-
elementis; et ratione illius naturae habent appetitum et ordi-
nem. Sed nec hoc intelligo, quomodo lux maneat simul cum
, et quod terra, quae est materia corporis humani, magis sit

lucida, et quod vermis qui generatur de humano corpore, plus habeat de natura lucis, quam alius vermis. Tertia opinio est, quod pulveres resolvuntur, vel resolvi possunt in elementa; nec elementa illa habent aliquem appetitum, nec ordinationem ad corpus secundum naturam, sed solum secundum divinam providentiam, quae disposuit illud idem corpus reformare, vel reuniri animae, ut in eis remuneretur: nec est distincta illa pars ab aliis partibus elementi in se, sed in comparatione ad divinam sapientiam, quam nihil latet, nihil subterfugit. Et haec opinio probabilior est, ut credo. Et tunc patet responsio ad illud, quod nunquam corpus ex unione ad animam aliquam recipit aliquam qualitatem creatam, vel dispositionem incorruptibilitatis secundum statum praesentem; nisi forte dicas meritum, vel demeritum. Sed illud manet in anima, non in corpore; aut si quam aliam des dispositionem, aut post corruptionem et resolutionem non manet, aut in potentia valde remota manet. Hoc tamen sine calumnia verum est, quod corpus, ex quo unitur animae rationali, ordinationem statim habet ad immortalitatem secundum divinam providentiam. Et si tu quaeras, quomodo anima habet appetitum ad hanc partem elementi, cum sit omnino homogeneum et unius naturae cum aliis partibus elementi, nec etiam distinctionem habeat (quia potest omnino aliis commisceri) et iterum aeque bene possit ei corpus ex alia parte elementi reparari, et eiusdem complexionis et habitudinis et complementi; dicendum, quod quantumcumque fiat simile, et commisceatur aliis elementis, sive uni, sive pluribus, semper tamen manet substantia materiae cum ratione seminali, et pars substantiae illius materiae; et si non sit actu separata ab aliis partibus, quibus est commixta, est tamen separabilis; et quamvis non sit separabilis, nec distinguibilis secundum humanam potentiam, est tamen separabilis et distinguibilis secundum potentiam et sapientiam divinam, quae novit in quid redierit corpus humanum, quocumque et quibuscumque mutationibus et conversionibus sit mutatum, et sic per illius sapientiae discretionem, et potentiae operationem, illud per easdem formas, per quas disponebatur, ad formam animae postmodum disponitur. Et si tu quaeras, quare anima appetat magis illud, quam aliud, cum nulla sit praeelectio propter uniformitatem, dicendum, quod magis appetit propter colligantiam et coniunctionem, quam habuit ad illud: et hoc patet sic. Anima enim rationalis, quia est anima, differt ab Angelo, et convenit cum aliis animalibus; et per hoc habet inclinationem ad corpus; quia rationalis, ad corpus humanum; quia nobilis, ad nobilius organizatum; sed ad hoc magis quam ad aliud, propter coniunctio-

am habuit ad illud. Exemplum est. Si quis velit contrahere
abus virginibus existentibus aeque pulchris et bonis, paribus
nibus ceteris, hic erit indifferens respectu utriusque. Sed esto
niungatur alteri, ipsa coniunctio eum iam alligavit adeo isti,
ex amore, ut iam non consoletur habere aliam, nec daret
o altera pulchriori et meliori. Sic anima tanto affectu unitur
tiae carnis, quam prius vivificabat, quod non complete ei
nisi illa eidem, ubicumque lateat, uniatur. Et sic patet, quod
habet ordinationem et appetitum, per quem ordinatur ad
rpus, quantumcumque aliis conformetur. Sed corpus habet
ionem ratione divinae providentiae. Quod autem habeat per
uod sit in se, ex quo plene resolutum est, non audeo asserere
hoc, quia nec ratio, nec auctoritas, neque fides compellit:
quia potest esse quod Deus dedit, non audeo pertinaciter
ideo certum tenentes, incertum profundioribus relinquamus.
to quod non sit in pulveribus appetitus, et quod fiat resolutio
d ultima, non perit tamen aliquid quod ad resurrectionem
propter hoc, quia sicut dicit Augustinus (*Enchr.* LXXXVIII):
it Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro. Sed
ncumque pulverem cineremque vertatur, in quoslibet alitus
disfugiat, in quamcumque aliorum corporum substantiam,
psa elementa vertatur, in quemcumque cibum, etc., illi ani-
am in puncto temporis redditur, quod ipsa prius animavit. »
IV, part. II, dist. XLIII, art. I, quaest. 5.)
cose ci paiono notabili in questa questione del Santo. La
che in natura non v'è, nè può esservi virtù, la quale produca
produrre effetti sostanzialmente e specificamente diversi da
he ebbe fin qui prodotti; non estendendosi oltre alle sue forze
eggi prescrittele dal Creatore; e però il dire, come fece il
che possano in essa nascondersi altre forze a noi sin qui
per le quali avvengano quelli che noi chiamiamo miracoli,
era stoltezza. « A privatione in habitum per naturam non
essio. » Legge della natura è, che gli esseri si moltiplichino,
ndo, ciascuno secondo la propria specie; tutti, nessuno
corruttibili: « Omne quod natura producit, est corrupti-
e che quindi tutti questi prodotti, l'uno appresso dell'altro,
o, senza ritornar più. Il ridarcene pertanto uno che già fosse
e che sia quello stesso, identicamente quello, e non altro,
affatto le sue forze e ripugna alle sue leggi; e però la ri-
ne di un morto pienamente identico a sè stesso, sarà sem-
miracolo, un effetto prodotto da una potenza superiore, cioè
nnipotenza divina.

La seconda cosa notabile è, che la risurrezione universale dei corpi non può ripetersi altro che dalla libera volontà di Dio, a cui piacque di crear l'uomo ed innalzarlo ad un fine soprannaturale, il quale inchiude la risurrezione; e che se l'anima separata dal corpo resta con una invincibile tendenza a riunirsi ad esso, ciò non avviene altro che per la stessa libera volontà di Dio, a cui piacque di destinarla a formare col corpo una sola natura; la natura umana: in somma, ciò proviene da una legge liberamente posta dal Creatore. Quindi cercare e pretendere di trovar ragioni della futura risurrezione nell'essere di cui i corpi si compongono, è una vera aberrazione; e aberrazione quindi maggiore il pensare, che l'universo possa per le sole sue forze e leggi tramutarsi quando che sia in uno stato al presente suo stato superiore.

La terza è, che i corpi nostri, comunque per la morte si dissolvano e si disperdano, e passino per mille altre naturali tramutazioni; conciossiachè gli elementi ai quali si ridurranno non possano perire, nulla quindi costerà a Dio, cui tutto è presente, il raccoglierli e riunirli in ciascun individuo, quelli che propriamente furono suoi, e non altri, e così restituirgli il medesimissimo corpo che per la morte ebbe perduto. E non importa che questi elementi da noi appena per sola intellezione si possano capire e separare: ciò proviene dalla limitatezza del nostro intelletto e dall'essere il nostro spirito congiunto sostanzialmente al corpo; il che non ha luogo rispetto a Dio. Qualunque sieno quelle tramutazioni (dice il nostro Santo Dottore), « semper tamen manet substantia materiae cum ratione seminali, et pars substantiae illius materiae; et si non sit actu separata ab aliis partibus, quibus est commixta, est tamen separabilis; et quamvis non sit separabilis et distinguibilis secundum humanam potentiam, est tamen separabilis et distinguibilis secundum potentiam et sapientiam divinam, quae novit in quid redierit corpus humanum, quocumque et quibuscumque mutationibus et conversionibus sit mutatum. » Questi elementi, che noi diciamo oggi elementi semplici de' corpi, erano per la Scolastica, e specialmente per la Scuola Francescana, le ragioni seminali della materia prima, di quella « potentia activa, quae non est forma singularis; nec ignis, nec aeris; sed est indifferens ad utrumque; et ideo ex ea quaelibet eorum potest educi, et in illam quaelibet eorum potest vel habet resolvi. » (SANCT. BONAV. *Sent.* II, dist. XVII, art. I, quaest. 3.)

Per queste ragioni seminali poi, indestruttibili, ossia per questi ultimi principii dei corpi, il Serafico Dottore risolve un'altra questione difficilissima; vale a dire, come i corpi potranno risorgere

ici di numero: questione, ripetiamo, difficilissima, nella quale
upera tutti gli altri. Adunque il corpo umano, unito all'anima,
na forma, ossia un essere proprio; la quale forma, separandosi
na dal corpo, perisce, dissolvendosi questo nei suoi elementi,
ormare nuovi composti. Ora, di qual modo quell'atto sostanziale
corpo diverso dall'anima, potrà essere egli rifatto identico in
ero? Stando a quelli della venerabile Scuola Domenicana, i quali
no, che il corpo umano non abbia essere proprio, ma l'abbia
anima, la questione non ha luogo; perchè come si farà allora
ncepire la morte? Imperocchè la fede e la ragione ci dicono,
l'essere dell'anima è immortale, e questo frattanto sarebbe lo
so essere del corpo. Ma ammessa anche possibile la morte; non
ndo la materia del corpo umano essere proprio di sorta, per cui
istingua da quello dell'anima, non vediamo in qual modo vi si
ano trovare distinzioni tali, da dire, questa materia appartenne
ale, questa al tal altro, ecc. Se non che, questo non fa per noi,
quanto alla famosa questione tanto agitata tra Francescani e
nenicani, abbiamo già veduto come si possano e si debbano con-
re. Ecco ora la spiegazione che ne dà San Bonaventura. Sepa-
l'anima dal corpo umano, questo dopo qualche giorno si di-
glie, è vero; ma restano gli atti incompleti, o le ragioni seminali,
cui venne l'atto sostanziale per cui fu corpo umano. Queste ra-
i seminali però non possono più trarsi in atto e riprodurre
o *sostanziale* di prima, perchè niente in natura opera, se non
ia una causa eccitante a ciò destinata; e nessun'altra delle
te potrebbe. Giovi un esempio. Quando noi facciamo con alcune
nze una combinazione, a mo' di dire, *una casa,* e poi la si di-
gga, e di nuovo si rifaccia con gli stessi elementi, ricollocati
cuno al luogo di prima, ma con diversi operai; certo la casa
truita, sostanzialmente è la stessa di prima, perchè veramente
e non produce sostanze, o modi sostanziali, ma solo accidentali.
l modo accidentale, cioè la figura della casa rifatta, quantunque
imile a quella di prima, non è più identica di numero. La ragione
e la figura viene da due concause; dalle sostanze adoperate, e
i operai che vi lavorano: imperocchè operai diversi non possono
e lo stessissimo atto, ma solo simile, e, se si vuole, similissimo,
mai però identico, perchè fatto da forza diversa. Lo stesso
lle forze semplici, in cui si risolve il corpo umano. Esse non
ono rifare l'identico atto sostanziale d'unione per impulso di
e naturali; perchè le forze naturali a ciò destinate, che lo pro-
ero (i genitori), sono perite anch'esse. O dunque? Quel che non

può la natura (ripiglia San Bonaventura), lo può Iddio. Dio, nell'agire, non pone nulla di suo nelle cose; e però può muovere le forze semplici a rifare lo stessissimo atto loro sostanziale, senza che ricevano nulla di fuori; il che farebbe l'atto diverso. Nè varrebbe il dire: l'atto sostanziale emesso da queste forze, non è più quel di prima in numero; come se io ripensi ad una cosa già pensata, l'atto mio nuovo non è identico al primo. Qui la risposta di San Bonaventura è veramente bellissima e nuova. Gli atti *accidentali* (egli dice) delle sostanze, si diversificano in numero per il *tempo* diverso in cui si fanno; perchè il tempo non è altro che il succedersi degli atti in numero diverso: ma gli atti sostanziali sono *continui;* essi non si spezzano, per dir così, in parti diverse e successive, come è l'operare delle creature; e perciò non può il tempo, che è misura accidentale, fare che una cosa diversifichi sostanzialmente da un'altra. In altre parole. Un accidente, *accidens*, com'è l'*operazione* della creatura, mutandosi col tempo, muta accidentalmente, e due accidenti diversi formano il numero. Ma una sostanza che abbia un accidente, *accidens*, diverso, com'è quello che riceve dal tempo in cui opera, non può mutare sostanzialmente. Ed ecco dunque che Dio con l'atto suo onnipotente riunendo gli elementi dei corpi risuscitati, com'erano stati quando primamente si congiunsero all'anima, cooperandovi i genitori di ciascuno, si ha e si ripete l'istessissimo atto sostanziale e identico di numero; insomma quell'unico atto. Così San Bonaventura. Tenendo al contrario, che le forme dei corpi periscano di guisa da non rimanerne nè anche le ragioni seminali; spiegare come il corpo risuscitando riacquisti l'identico suo atto sostanziale di prima, secondo che insegna la fede, torna impossibile; perchè le forze produttrici non potrebbero non essere diverse. Riferisco alla lettera le parole del Santo.

« Natura non potest producere ad idem esse, quod habuit prius. Et ratio huius est, quia agens naturale influendo agit, et impertiendo aliquid sui, quo mediante perficit illud quod erat in materia; et illud quod influitur a parte agentis, fit aliquid de completo esse ipsius producti; et ideo necesse est quod natura det aliquid novi quantum ad modum esse substantialem, quod est esse in actu. Quamvis enim natura non det novam essentiam, dat tamen novum modum essendi, non tamen accidentalem, imo etiam substantialem, sicut esse in actu, secundum quem potest res numerari et diversificari: et propterea natura cum reparat, non idem, sed novum producit. Sed Deus, qui potest ipsas rationes seminales sine immissione alicuius novi ad perfectum esse deducere, potest facere quod sit

, et sic facit in proposito, quia ex illis solis et per eumdem
em in reformatione rem constituit ex quibus erat ante... Ad
quod obiicitur quod sunt diversae operationes; dicendum, quod
sae operationes diversos effectus inducunt, quando dividunt ex
o; sed quando sic est, quod una ad alteram ordinatur, et est
ativa effectus alterius, si secunda egrediatur ab agente omnino
ite, potest omnino idem reparari; et sic est in proposito. Sed
itur: quomodo hoc potest intelligi, cum istae operationes sint
ntinuae, et esse rei sit continuum, et unius continui duo sint
a tantum? Si ergo esse discontinuatus; ergo est aliud, et aliud:
ergo unum numero consequatur esse actuale, necessario videtur
, quod sit aliud et aliud. Et iterum, quomodo potest bis incipere
id et esse idem? Impossibile enim est esse et intelligere, quod
is currat bis eodem cursu. Et potest ad hoc responderi, quod de
ei est loqui dupliciter, aut quantum ad defluxum et durationem,
ecundum se. Si quantum ad durationem et defluxum, sic neces-
oportet, quod duratio sit alia et alia, sicut mensura duratio-
si quantum ad ipsum esse secundum se, sic numeratur et plu-
tur a principiis permanentibus. Et quoniam principia rerum
anentia sunt eadem, quamvis influxus durationis et incoeptio
ia et alia; hinc est quod res est una, et esse rei est unum.
est simile de actionibus successivis, quia illae necessario nu-
ntur, et praeteritum et futurum respiciunt partes diversas
nis, sive mutationis, sive durationis successivae. Non sic oportet
are de forma absoluta, quae corrupta potest a Deo iterari
n, quia aliquo modo manet in ratione seminali. » (*Sent.* IV,
XLIII, art. II, quaest. 1.) Ed in questa questione medesima
a a maraviglia il Santo Dottore, che cosa sieno le ragioni se-
li, che in sostanza sono i primi principii semplici [1].

Accennerò qui quali fossero su questo punto le teorie del nostro Dottor Sottile,
Giovanni Scoto. È possibile la risurrezione (egli dice), che ci dia gli identici corpi
il possedemmo, perchè la fede l'insegna: *Scio quod Redemptor meus vivit*, etc.,
novissimo die de terra surrecturus sum, etc. E contro San Bonaventura sos-
che essa sarebbe possibile, anche che gli ultimi elementi dei corpi perissero.
IV, dist. XLIII, quaest. 1.) E oltre che con la fede, può in qualche modo provarsi
verificherà per naturali ragioni? Egli risponde di sì, e che la prova deve ricavarsi
lea dell'uomo così: « Anima intellettiva est forma hominis specifica; anima est
uptibilis; ergo forma specifica est incorruptibilis; ergo forma specifica hominis
emanebit perpetuo extra corpus; sequitur ergo quod aliquando redibit idem.
loc. cit. quaest 2.) La prima proposizione (egli dice) si prova ineluttabilmente;
erità egli ne fornisce profondissimi argomenti. Circa la seconda, esaminate le
ni pro e contra, rimane dubbio. Ma in verità non si può rimaner dubbi, sebbene

Adunque noi risorgeremo tutti, *omnes resurgemus*, ripigliando ciascun di noi l'identico corpo nostro, che per la morte avremo lasciato; risorgeremo per essere transumanati, anima e corpo, in gloria, quelli che ne saranno trovati degni: imperocchè tutti risorgeremo, *omnes resurgemus*, ma tutti non ci tramuteremo, *sed non omnes immutabimur*. E in che consisterà cotesta tramutazione? Ce lo dice San Paolo. Il nostro corpo animale sarà tramutato in spirituale, il quale riunito all'anima, piglierà rapido, leggero e splendentissimo le vie del cielo incontro a Gesù Cristo per seguirlo nel finale suo trionfo in cielo: *Rapiemur in nubibus obviam Christo in aera, et sic semper cum Domino erimus*. Questo è di fede. Ma si può di qualche modo spiegare come si farà cotesto miracoloso tramutamento del corpo nostro animale in spirituale? Si può tentarlo, sottomessi pienamente alla fede, e senza nulla definire; e molti lo hanno fatto, con quanto successo non sapremmo dire. Due specialmente tra'recenti se ne sono occupati di proposito, il francese abate Rouillot e il nostro Monsignor D'Acquisto. Riferirò l'ipotesi di quest'ultimo, che quella dell'altro mi parve un po' troppo complicata.

« Questa distinzione di corpo animale e spirituale fu ammessa da San Paolo: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*. Essa quantunque non implichi contraddizione, sembra pur nondimeno a moltissimi di non potersi spiegare nè capire. Se è corpo-

senza la rivelazione non ne avremmo per avventura concetti si chiari, da potersene fare un'apodittica dimostrazione; ma sviluppati con l'aiuto del lume rivelato gli argomenti naturali conchiudono, e non v'è che dire. Parimente resta dubbio circa la terza, quantunque ne rechi argomenti splendidi e fortissimi. Onde conchiude, che la futura risurrezione non può rigorosamente dimostrarsi, ma solo per *quasdam rationes probabiles*. Passa poi a chiedere, se essa possa avvenire per cause naturali; e risponde che per alcune sostanze la natura può; per altre occorre la diretta azione di Dio. Può negli esseri inorganici; negli organici, no. La trattazione che ne fa è profonda, da volersi e potersi studiare con profitto. (*Ibid.* quaest. 3.) Rispetto alla risurrezione nostra, la causa, per cui si effettuerà, sarà e non potrà essere che soprannaturale; cioè Dio; ma se si riguardi la creatura risorta in sè stessa, essendo essa veramente nata e destinata a tale risurrezione, sotto questo riguardo potrà dirsi naturale. Teoria che si connette con quella che tiene e difende rispetto all'ordine naturale e soprannaturale. (*Ibid.* quaest. 4.) In altre questioni appresso cerca se essa sarà istantanea (*Ibid.* quaest. 5); in quale età risorgeremo (*Ibid.* dist. XLIV, quaest. 1); passando quindi a discorrere delle doti del corpo glorioso. (*Ibid.* dist. XLIX, quaest. 13 e 14.) Il corpo risorto sarà impassibile. Ciò è chiaro (egli dice), perchè l'uomo mortale non può essere beato. E svolge assai bellamente la dimostrazione in tutte le questioni citate. Come si dimostra la incorruttibilità dell'anima, può dimostrarsi, secondo lui, l'incorruttibilità dei corpi nella risurrezione. La quale proviene da ciò, che Dio avrà tolto allora alle forze della natura la virtù di corrompere. I corpi gloriosi si vedranno e si toccheranno, non per azione *reale*, ma *intenzionale* soltanto.

, e perciò materia, come può divenire spirituale? come il corpo
i compone di parti, può rendersi inesteso e senza parti? La
zione di questa trasformazione potrà servire a dar ragione di
ltre astruse verità.
Io dimostrai più estesamente altrove, che i primi principii che
ongono tutto il mondo, sono centri semplicissimi di forza, aventi
uno la sua percettibilità; e che la peculiare sua legge determina
do costante di agire della forza: ed essendo un prodotto della
ta sapienza, è una idealità, base e principio de'modi ed acci-
de'corpi, per i quali essi si rendono percepibili. Perciò questi
ipii primi non sono materia propriamente detta, non sono corpi
ati ed estesi, sono bensì immateriali, vale a dire, non composti,
è riposta la materialità, e la corporeità; sono intanto gli ele-
i primigenei della materia e dei corpi. Nè si metta innanzi la
oltà solita farsi, cioè che i semplici non possono formar com-
. Se i principii primi fossero puri e semplici modi logici, non
bbero avere composizione reale; ma i principii primi sono centri
rza positiva, precisati dai concetti, e l'uno dall'altro realmente
ti per un limite interposto: se sono centri di forza, e la forza
ltà, le realtà congiunte ed unite formano vera composizione,
iè sono vero numero concreto, nel quale si dà il più ed il meno.
di per questo riguardo possiamo avere estensione, e questa
sione è solida, perchè il numero si compone di realità: e per
to secondo rispetto presentano solidità ed impenetrabilità, giac-
ina forza limitata nella sua sfera, resiste all'altra nel contatto,
uò una superare il limite che fra esse è posto. Questa teoria ci
gione di tutti i fenomeni fisici di attrazione, di repulsione, di
ibrio delle forze dei corpi, della loro centralità ed eccentralità.
Tostochè dunque questi principii si aggregano senza unificarsi
za confondersi, perchè, essendo unità separate, resta fra di essi
mite; dalla loro aggregazione, nella quale sono interposti i li-
nasce la estensione, caratteristica essenziale della materia e
orpo, che si manifesta principalmente nella estensione solida,
iale non è che il numero de'principii reali ed attuosi, ragione
solidità, colla interposizione de'limiti, che danno la estensione.
inate qualunque corpo e trovate i due elementi già notati.
Ognuno di questi principii ha percettibilità per il concetto, ed
ttività per la forza, la quale nel suo fondo originale è unica
mplicissima, che si partecipa da tutti i concetti individuali,
iali essa s'individualizza, e prende la forma individuale senza
perdere la radicale sua unità e semplicità, che è la base ge-

neralissima di tutte le forze individuali, e per questa stessa radicale unità e semplicità è la ragione fondamentale della unione de' principii fra di essi, della loro connessione ed aggregazione, e della comunicazione del moto ne' corpi sensibili: perciò l'aggregato riesce uno di unità sintetica; uno per la unità e semplicità della forza; sintetico per la moltiplicità de' principii cospiranti all' unità. Questa sintesi reale costituisce la materia ed il corpo, in cui si danno le due originali proprietà, cioè forza ed accidente per il quale la forza è percepita. Questa sintesi reale è materia e corpo, mentre fra i principii esistono limiti interposti; quando questi limiti si tolgono, i concetti si riducono in unico concetto, e come si unificano i concetti così si centralizza e si unifica la forza partecipata ai diversi concetti, finisce la materia ed il corpo, manca la estensione, ed il risultato non è che immateriale. Questo risultato ha le sue specialità, cioè e ne' corpi animati ed in quelli inanimati. Come succede però questo tramutamento? Nei corpi animati avvi un principio attivo intelligente semplicissimo, il quale avviva ed anima il corpo, si sente in tutta la estensione del corpo e sente per il corpo. Questo corpo è un aggregato di parti disposte con ordine ed armonia. Or quando l'aggregato è così armonico che il principio centrale intelligente ed avvivante, per l'armonia del corpo che egli intende ed avviva, si ripiega e ritorna in sè stesso, e si accentra, si afferma e si possiede, ciò succede per un atto d'intellezione: ma quest'atto si sviluppa quando il principio intelligente apprende e conosce la intelligibilità e l'armonia di tutti i principii che la compongono, la trae a sè e se la unifica, vi si estende e vi si amplia, ed allora l'atto comprensivo intelligente contiene in sè ed unifica nella identità del suo atto, e per l'atto nella identità della sua essenza, tutte le individuali intelligibilità de' principii componenti l'armonia, riassunte ed unificate in sè. Questa sintesi formata dal principio intelligente, non è materiale, ma tutta spirituale, mentale, poichè l'atto unico semplicissimo contiene in sè e rappresenta la moltiplicità delle intelligibilità de' principii e lo stato della loro armonia; e come contiene la intelligibilità intesa della moltiplicità de' principii componenti l'armonia, così contiene ed unisce in sè l'azione della forza degli stessi principii da' quali è modificato e de' quali ha in sè l'esperimento.

« In fatti, lo spirito con un atto semplicissimo e perenne sente di vivere umanamente; ma che cosa è il vivere umano, se non intendere, con unico atto, sè e tutte le intelligibilità de' principii componenti l'armonia, cioè la realtà del corpo organico? Ciò è tanto vero, che non vi ha parte dell' armonia corporea nella quale e per la quale

n si senta lo spirito; la quale intelligibilità nell'atto intelligente viene sua propria intellezione, suo atto unico, semplice, immateriale, il quale in fondo non è che il sentimento che intende il senziente ed in sè tutte le intelligibilità divenute intellezioni dello stesso principio intelligente: perciò l'io umano e personale non è la sola nuda e semplice intelligenza, ma è la intelligenza che intende tutta intelligibilità de' principii armonici, con cui è in rapporto sostanziale: e come il principio intelligente, per la legge della sua ripiegabilità ritorna in sè stesso e nella centralità della sua intelligenza attiva; così per l'armonia e coll'armonia intesa forma una sola personalità colla stessa armonia; e come si accentra di questo modo in sè, così dello stesso modo si afferma, ed affermandosi si possiede; il sentimento sostanziale di questa affermazione e possesso è l'io umano: come dunque possiede sè stesso, così possiede in sè e fa suo proprio ciò con cui è in rapporto sostanziale e per cui si è affermato e diviene sua propria personalità. In questo atto di affermazione e di possesso integrale e personale, in cui si contiene unificata la intelligibilità de' principii componenti l'armonia corporea, non si contengono limiti reali, ma solamente mentali, e risulta la persona spirituale, la quale, perchè nasce e dalla intelligenza che intende la intelligibilità dei principii, e dalla stessa intelligibilità intesa, forma perciò una sintesi non materiale, ma spirituale, nella quale consiste il corpo puramente spirituale; corpo, perchè non risulta da un sol atto semplice, ma di una infinità di atti determinati e provocati da' principii; spirituale, perchè sono suoi atti sussistenti ed immedesimati nella unità dell'atto intelligente, semplicissimo nella sua essenza, e perciò in esso non entra la materialità dei principii, ma la loro intelligibilità, perchè i limiti reali non entrano nella unità e semplicità dell'atto: in esso le intelligibilità intese dei principii ritornano alla loro immaterialità, la quale diviene spiritualità, perchè intesa dal principio spirituale, e da esso trasformata nella propria natura spirituale per l'atto spirituale della intellezione, nella quale sono divenuti della natura dello stesso atto, perchè in esso e per esso da pure intelligibilità sono divenute sua intellezione. Ma questo corpo spirituale non ha realtà fuori dello spirito, è bensì intimo allo stesso spirito e costituisce la prima trasformazione.

« Mentre dunque l'uomo esiste in questo mondo ha, possiam dire, due corpi, uno materiale, l'altro spirituale; il primo conserva limiti reali interposti fra i principii componenti lo stesso corpo, e perciò ha estensione, impenetrabilità; lo spirituale si compone di tutti gli atti dello spirito determinati in esso dalla intelligibilità e

dall'armonia delle stesse intelligibilità, e compresi nell'atto radicale semplicissimo della intellezione, avente solamente i limiti mentali, onde manca la estensione e la impenetrabilità. Ma la stessa armonia si trova nel corpo spirituale che nel materiale, giacchè gli atti dello spirito sono determinati dal numero e dallo stato di armonia de'principii reali componenti il corpo materiale. Con questo corpo spirituale che costituisce la personalità intrinseca, escono le anime da questo mondo separandosi dal corpo materiale, il quale anche esso diverrà un giorno spirituale. Ma come succede questo mutamento, dal quale trae origine la personalità spirituale reale e concreta?

« Il corpo materiale, il quale unito all'anima forma la persona umana, è quello, che secondo lo stato dell'armonia de'principii componenti, determina gli atti dello spirito e la loro armonia; i quali atti si comprendono e si accentrano nello spirito senza turbarsi la loro armonia, perchè tale è l'atto della percezione dello spirito quale e come è l'oggetto che lo determina. Or essendo stati connessi i principii reali cogli atti da essi principii determinati nello spirito, i quali atti restano e si consumano nello stesso spirito; per effetto di questa antecedente connessione i principii reali un'altra volta si riconnettono cogli atti stessi, e per essi collo spirito, e risulta di nuovo la persona umana; con questa differenza però, che mentre l'uomo apparteneva al mondo materiale e corporeo, i limiti interposti fra i principii componenti il corpo erano reali, nella seconda ricongiunzione però i limiti sono mentali ed insieme intenzionali, cioè come quelli che esistono fra gli atti dello spirito e fra i concetti: quindi tolti i limiti materiali, e restando i mentali e gl'intenzionali, il corpo resta corpo, ma diviene spirituale; dunque non ripugna il corpo spirituale, essendosi spiegata la sua natura ed origine ed il modo come di materiale diviene spirituale. Quei corpi adunque materiali possono divenire spirituali, i quali hanno un principio supremo intelligente, il quale per l'armonia corporea e colla stessa armonia si ripiega e ritorna in sè stesso, e si accentra in sè colla stessa armonia resa suo atto pieno proprio e completo, ed ha lo sperimento e di sè e dell'armonia corporea per la quale si sperimenta; e così si afferma, e coll'affermarsi si possiede e diviene di suo proprio diritto, e tale perpetuamente resterà; giacchè e la intelligibilità dei principii armonici, e la loro forza intesa dalla attività intelligente dello spirito, e compresa nel suo semplicissimo atto, è divenuta sua propria intellezione, come la intellezione è la stessa attività intelligente, cioè lo stesso spirito reso empirico personale e di sua proprietà.

« I limiti adunque possono distinguersi in reali, intenzionali, e
tali: sono reali quelli che s'interpongono fra i principii realmente
tenti, e si dicono reali, non perchè in sè stessi abbiano realtà,
perchè si trovano tra principii reali, i quali come per la loro
tà terminano il limite, così il limite termina e circoscrive il prin-
o reale; sono intenzionali quelli che non coesistono tra i prin-
i reali, ma fra i puri concetti e le idealità: questi limiti hanno
tenza come l'hanno i concetti; talchè l'esistenza de' concetti dà
tenza ai limiti frapposti: i limiti mentali sono quelli, che coe-
ono fra gli atti dello spirito. Siano in esempio i limiti che di-
guono gli atti semplici dello spirito determinati in esso dalla
cezione degli elementi reali che realmente lo modificano. Questi
iti interposti fra gli atti e cogli atti formano nello spirito le
gini, le quali sono una specie di estensione spirituale; egli è
to, che per darsi due atti distinti, bisogna che fra di essi esista
limite, che separa e distingue un atto dall'altro: questo limite
n è reale, nè intenzionale, ma solamente mentale: havvi però una
ferenza fra i concetti della sapienza creatrice e gli atti dello spi-
o, cioè che quelli hanno una esistenza distinta dalla stessa divina
ienza, e quelli dello spirito hanno esistenza dentro di esso.

« I limiti intanto, che coesistono fra i concetti della divina sa-
nza, possono essere reali ed intenzionali; divengono reali, quando
rincipii hanno una reale esistenza, e la forza che vi è congiunta
la stessa individualità dei principii, per cui come reale risulta il
ncipio, così pure è il limite; ed allora si genera questo limite,
ndo la carità unisce il concetto alla forza.

« Sono intenzionali, quando coesiste il numero complessivo dei
cetti riuniti nella unità della forza che li avviva, e nella sem-
cità dello spirito umano con cui sono sostanzialmente uniti, e con
o formano l'essenza della personalità umana. E così negli uomini
cederà nella resurrezione, nella quale si effettua una rigenera-
ne, la quale consiste in ciò, che i principii reali, che compone-
o il corpo umano, quali e quanti furono, e sotto quello stato
erminato di armonia che chiuse la vita, di nuovo si riuniranno
ti sotto la stessa armonia e si congiungeranno sostanzialmente
li atti dello spirito che furono allora determinati dagli stessi
ncipii e dalla loro armonia; e come l'unione de' principii cogli
da essi determinati sarà sostanziale, così i principii reali avranno
stessi limiti che ebbero gli atti, e quei che hanno i concetti,
i limiti intenzionali; e la forza dei principii che anch'essa so-
nzialmente si unirà all'anima, avrà la stessa unità e semplicità

dello spirito a cui sostanzialmente resta unita, rimanendo in
le sole tracce de' limiti che ebbe nello stato di forza corpore
così il corpo reale, perdendo la estensione materiale, e la imp
trabilità, per la carenza dei limiti reali acquisterà il carattere d
spiritualità, senza lasciare di essere nella sua sostanzialità vero co
*Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, et m
tale hoc induere immortalitatem.* (I *Cor.* 15.)

« La sostanza del corpo consiste nella forza, l'accidente
forma nel concetto, che unito alla forza costituisce il principio
tafisico, ed il limite che esiste fra l'uno e l'altro principio, è re
Ora nel tramutamento del corpo materiale ed animale in corpo
rituale, come la forza de' principii componenti il corpo si congiu
sostanzialmente cogli atti da essi determinati nello spirito, per
la sostanza dell'atto si unifica colla sostanza del principio; così
uniscono i limiti intenzionali coi mentali, ed in essi si consum
e spariscono i limiti reali, per cui si costituisce sostanzialment
persona spirituale, cioè l'anima unita sostanzialmente al corpo s
rituale. Ciò succede quando la persona interiore sussistente n
spirito, per una seconda congiunzione, riacquista il corpo semin
animale, separato prima dallo spirito nella morte, per la quale
dissiparono i limiti reali e l'armonia de' principii componenti il cor
animale, e rinasce corpo spirituale. E come per questo process
corpo materiale può divenire corpo spirituale; così può Dio imme
tere fra i principii del corpo spirituale i limiti reali, ed il cor
diviene materiale: *Palpate et videte quia spiritus carnem et os
non habet sicut me videtis habere.* (Luc. 24.) *Infer digitum tuu
huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in lat
meum, et noli esse incredulus, sed fidelis.* (Joan. 20.) *Convesc
praecepit eis ab Hyerosolimis ne discederent.* (*Actor.* 1.)

« Dunque i limiti reali si trovano tra i principii reali, e forma
l'estensione materiale; i mentali si rinvengono tra gli atti de
spirito e producono in esso la percezione della figura; gl'intenzion
coesistono tra i concetti della sapienza creatrice e costituiscono
corporeità spirituale. Che i limiti reali esistono fuori dello spirit
un fatto, poichè esistono corpi estesi, e senza limiti fra le parti co
ponenti non si darebbe estensione: che esistono nello spirito i lin
mentali è un altro fatto, giacchè in lui esistono idee di figura,
quale importa estensione mentale; ma non sarebbero possibili i
miti mentali senza i reali che li determinano nello spirito, nè sar
bero possibili i reali senza gl'intenzionali, giacchè la loro radice
trova ne' concetti moltiplici della infinita sapienza creatrice. I lin

uentali sono inseparabili dagli atti dello spirito perchè potessero sistere in esso atti distinti; i limiti intenzionali sono inseparabili lai concetti: i limiti reali possono essere separati dai principii reali, quando si separa la forza dal concetto, ed allora rimarranno i soli accidenti senza la forza colla quale erano uniti.

« Abbiamo dunque le vere ragioni, per cui un corpo materiale può divenire spirituale; cioè l'atto della potenza dello spirito, ed il potere di riunire in sè e sintetizzare tutti gli atti determinati dai principii componenti il corpo; e più la sottrazione de' limiti reali interposti tra gli stessi principii operata dalla potenza superiore che li immette, restando solamente gli intenzionali: per la quale sintesi lo spirito contiene in sè il grado di armonia che aveano i principii; nella quale armonia sussiste la ragione della spiritualità corporea, la quale in sostanza non è che lo sperimento comprensivo di tutte le parti componenti l'armonia corporea, per il quale sperimento lo spirito è divenuto anima umana, cioè spirito, che ha sperimentato sè stesso per lo sperimento dell'armonia dei principii componenti il corpo; e come lo sperimento si è con esso identificato, resterà sempre tale col suo sperimento e colla sua materia dello stesso sperimento, cioè col corpo spirituale, il quale non è un fantasma, ma un vero corpo sostanzialmente, quantunque non materiale, ma spirituale, contenendo in sè tutti i principii e la loro armonia senza però la interposizione dei limiti reali, ma solamente con quegli intenzionali fusi nei mentali.

« Ma chi è che può levare i limiti reali? Quella potenza soltanto che li ha posti; sebbene per una legge stabilita dal Creatore lo spirito ragionevole può prescindere ed in fatti prescinde da' limiti reali per la forza della sua intelligenza con la unità ed identità dell'atto suo radicale, col quale e nel quale sintetizza, unisce e fa sua propria la intelligibilità e la forza di tutti i principii che compongono il tipo reale e concreto del corpo; per cui nella umana intelligenza personale non esiste il solo spirito, ma tutto l'uomo spirituale ed interiore: poichè l'io umano non risulta dalla sola intelligenza attiva potenziale, ma dalla intelligenza in atto, col quale e nel quale riunisce riassume ed unifica con sè ed in sè tutta la intelligibilità e la forza de' principii che compongono il corpo tipico. Il solo corpo materiale non forma la persona umana, ma è la condizione e la cagione del suo sperimento e della formazione della persona; mentre dunque l'uomo vive in questo mondo, ha per così dire due corpi e due persone, uno materiale, l'altro spirituale, una persona risultante dalla unione delle due sostanze, cioè del-

l'anima ragionevole e del corpo organizzato, l'altra che si compone dall'atto intelligente attivo e della sintesi de' propri atti determinati dallo stato dell'armonia corporea.

« Quando l'uomo termina di avere il corpo materiale, gli rimane il corpo interiore spirituale nella sua potenzialità durante la esistenza del mondo; poichè le parti che componevano il corpo materiale per la dissoluzione avvenuta per la morte, passano ad esser materia di altri corpi: quando l'universo si risolverà nei suoi primi componenti, essi allora diverranno la materia del corpo spirituale, il quale riceverà in quel momento la sua attualità, giacchè le parti che allora componevano il corpo materiale, per la sottrazione dei limiti reali, e per la sostanziale connessione cogli atti già determinati ed esistenti nello spirito, acquistano il carattere della spiritualità: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.*

« Lo immettere o levare i limiti materiali da' principii semplici appartiene a quella causa che li fa essere, alla sapienza, cioè che crea i concetti, alla forza infinita che li avviva, ed all'eterno legame che li realizza, e ne rende possibili ed esistenti tutte le combinazioni ed in conseguenza tutti i corpi.

« Dio può a suo beneplacito e secondo esigono i decreti della sapienza spogliare i corpi della loro materialità e renderli spirituali, o da spirituali renderli sensibili. Così Gesù Cristo uscì alla luce senza lesione della integrità della Madre Vergine: entrò nel Cenacolo chiuse le porte, e si fece vedere agli Apostoli avente un corpo reale; uscì dal sepolcro senza che la pietra fosse levata. Che il corpo reso spirituale possa penetrare i corpi materiali senza che perda alcun che della sua essenza, non è difficile il comprenderlo, se si rifletta che lo spirito umano reso io, con la spirituale ed intrinseca personalità penetra e si rende presente in qualunque parte del corpo organico materiale, ed ivi ei si sente ed anche sente e muove quella parte che egli vuole, senza che perda il carattere della sua natura. Lo stesso Gesù Cristo conversò cogli Apostoli, si cibò con essi: *Per dies quadraginta apparens eis... convescens praecepit eis ab Jerosolimis ne discenderent:* gli assicurò della realtà del suo corpo: *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere.* Si portò al cielo al cospetto dei Discepoli, fu veduto sollevarsi finchè scomparve, vale a dire, cominciò a sottrarre mano mano i limiti fra le parti componenti il suo corpo, ed in proporzione che scemavano i limiti, sembrava inalzarsi, finchè tolti interamente, e divenuto corpo spirituale, non fu più sensibilmente veduto; con il corpo spirituale siede alla destra del Pa-

e, e di là come vi ascese, discenderà. Collo stesso corpo spirituale presente nel Sagramento della Eucaristia, ove realmente esiste tto gli accidenti di pane e di vino.

« I concetti della sapienza infinita creatrice possono considerarsi me semplici concetti e pure idealità, aventi la specifica loro esienza, e come vivificati dalla forza universale prodotta dal nulla lla infinita vita, e perciò principii reali e concreti. Nella Eucaristia lla realtà e concretezza de' concetti componenti la sostanza correa di pane e di vino, è sottratta la forza, e restano perciò semici idealità, cioè semplici accidenti; alla loro forza sottratta subtra il corpo spirituale e l'anima di Gesù Cristo colla sua divinità, resta presente sotto gli accidenti di pane e di vino; i quali accienti sono il segno infallibile della reale presenza dello stesso Gesù risto, che per il suo modo spirituale di esistere, è lo stesso in tutte collezioni degli accidenti che esistono in diversi luoghi ed in diersi tempi: gli accidenti e le loro collezioni sono moltiplici, perchè i rapportano alla estensione ed al luogo; il Corpo di Gesù Cristo spiritualizzato è privo di estensione e di località: perciò è lo stesso nelle diverse particole e sotto vari accidenti, come è in cielo alla destra del Padre.

« Tanta è la latitudine dalla presenza di Gesù Cristo nella Eucaristia, quanta è la latitudine della sua scienza naturale che dicesi da' Teologi *acquisita*, e relativa all'ordine naturale, in cui, sotto i segni naturali, cioè le specie di pane e di vino, si rende presente nelle diverse località: e come la scienza naturale si estende a tutto l'universo, così la sua reale presenza nella Eucaristia è in tutti i luoghi.

« La sapienza infinita creatrice, della quale i concetti sono il prodotto, realmente si distingue nel modo di sussistere dal Padre, che è la causa della forza creata, e dallo Spirito Santo, che è la ragione della connessione della forza col concetto; perciò realmente si distinguono nel modo di esistere la forza ed il concetto; quindi può stare la forza senza la connessione col concetto, ed il concetto senza la connessione colla forza, e può stare la sostanza senza l'accidente, l'accidente senza la sostanza. Ma ciò non è della virtù umana, si ella potenza divina. Onde nella Eucaristia i concetti che compongono il pane ed il vino, avendo sottratta la forza, ossia la loro sostanza, restano semplici idealità, ossia semplici accidenti, i quali, essendo ragione d'intelligibilità, sono percepiti per mezzo de' sensi, ed in luogo della loro sostanza avvi il corpo ed il sangue, l'anima e la divinità di Gesù Cristo, che attraverso degli accidenti è appercepito alla Fede.

« Quantunque la incarnazione del Verbo divino fosse stata ope-
rata da tutte le tre divine Persone, come tutte le altre opere a
extra, pure il solo Verbo assunse la natura umana in unità di perso
divina; e nella Eucaristia esiste veramente e realmente tutto Ge
Cristo, cioè la natura umana personificata dal Verbo. Dovendo du
que determinare il segno sensibile della sua reale presenza ne
Eucaristia, fa egli esistere i soli accidenti, come prodotto della fe
condissima sua virtù, i quali perciò stesso sono la manifesta
sensibile della sola persona del Verbo unita alla umana natura
dunque nella Eucaristia esiste la sola persona del Verbo umana
i soli accidenti, che sono il prodotto immediato della stessa pe
sona, devono essere il segno che manifesta sotto di essi la rea
presenza dello stesso Verbo umanato.

« Le parole proferite da lui: *Hoc est Corpus meum*, quan
prese in mano il pane e lo benedisse, furono la espressione dell'at
onnipotente, col quale sottrasse la sostanza del pane, e lasciò su
sistere il gruppo dei concetti, cioè gli accidenti, a'quali unì il s
corpo, che era sensibilmente presente a'Discepoli. Allo stesso mo
tramutò la sostanza del vino in sangue suo.

« Questo sviluppo ben compreso, dà ragione di tanti altri fat
e di tutte le trasformazioni portentose, di tutte le apparizioni
Dio, degli Angioli e degli altri spiriti, della bilocazione, dello sta
delle anime, quando escono dal corpo per la morte, del modo e del
qualità come risorgeranno i corpi dopo il finale giudizio.

« Lo spirito umano, mentre è unito al corpo materiale, tutto
anima e lo vivifica, come il corpo tutto lo informa e lo empirizz
lo spirito dunque tanti sperimenti ha di sè, quanti sono i princip
semplici che compongono il corpo a cui è unito; e tale è l'armon
o disarmonia degli atti di sperimento, quale è lo stato di armon
dello stesso corpo; ed essendo sperimenti dello spirito semplicissi
tutti convengono, si riuniscono e si consumano in esso, che tu
l'intende. Tanti atti dunque, e sotto quel grado di armonia, s
gli atti dello spirito, quanti sono i principii che compongono il cor
e quale è l'armonia degli stessi atti; egli in tutti imprime la
vita, e tutti lo empirizzano; in modo che lo spirito con essi co
tuisce l'uomo interiore e spirituale, il quale costa di spirito e
tutti gli atti determinati dallo stato dell'armonia de'principii c
compongono il corpo materiale; ma questi atti sono connessi c
i principii reali che li determinano, come lo spirito è connesso
stanzialmente collo stesso corpo materiale: quando Dio leva i lim
reali, interposti fra i principii reali, il corpo da materiale divi

rituale: per l'atto della generazione materiale nasce il corpo ma-
iale: *Seminatur corpus animale;* e per l'atto della rigenera-
ne sorge il corpo spirituale: *Surget corpus spirituale.*

« Questo corpo però risorgerà quale fu nel momento estremo
lo stato di armonia del corpo materiale, e l'ultimo sperimento
ebbe lo spirito per lo stesso stato di armonia corporea, la quale
mò in esso l'uomo interiore e spirituale. L'essenza dell'uomo mo-
e consiste in un atto libero di volontà, nel quale atto si com-
ndia tutto l'uomo e tutto lo esprime spiritualmente; perciò se
omo terminò la vita, in cui la sua essenza morale era rea e cri-
nosa, per l'atto reo e criminoso, che compendiò tutta la vita, cioè
persona umana, tale risorgerà; se la terminò in istato di virtù,
orgerà glorioso: *Opera enim illorum sequuntur illos.* (*Apoc.* 13.)
persona interiore e morale cambia come cambia lo stato del-
rmonia corporea, e lo stato dell'armonia corporea cambia secondo
atti della libera volontà, la quale costituisce la essenza dell'uomo
orale. Un atto virtuoso che compendia in sè tutto lo stato del-
armonia del corpo, può immutare l'essenza dell'uomo morale; e
si lo stato di armonia da disordinato e criminoso si tramuta in
dinato e regolare, ed all'inverso: è l'ultimo stato che decide della
rte dell'uomo. » (*Della risurrezione dei corpi, ragionamento di
onsignor Fr.* Benedetto D'Acquisto, *Arcivescovo di Monreale;*
lermo, 1861.) [1]

È questa un'ipotesi, come tante altre, per rendere intelligibile,
che razionalmente, quanto è possibile, il grande mistero; ipo-

1. Circa le opere di questo dottissimo e santo Francescano e Prelato, che sacri-
ava la sua vita assistendo a'colerosi in Palermo, come ho detto altrove, mi piace
avvertire, come per essere egli stato sfornito direi quasi d'ogni coltura della no-
a lingua, e insieme di una straordinaria profondità d'ingegno, non abbia sempre
ella proprietà di linguaggio, che se è bella e richiesta in ogni genere di scritture,
lto più occorre in materie teologiche: egli però spiega e torna, in mille modi, a
egare tanto ripetutamente il suo pensiero, che leggendolo, come vogliono esser
e le gravi opere, non può rimanere ombra di sorta. Così per esempio, dove chiama
dividuo l'essere umano, che non ancora ha preso possesso di sè per addiventar
sona, chiunque vede che egli parla della *natura umana,* e non altro. Dove di-
rre della *libertà elementare,* che non è ancora libero arbitrio, è chiarissimo che
ende l'essenza della creatura ragionevole, la quale per l'atto stesso, con cui Dio
crea, è essenzialmente razionale e libera. Dove parla della *forza vitale* del corpo,
vede senza più che ragiona delle naturali forze corporee, onde i corpi sono corpi, e
in senso generalissimo sono dette anche *vita;* ma vita del corpo umano e sua forma
tanziale è l'anima; quel che egli espone in mille luoghi maravigliosamente. E così
resto. Questa nota era destinata per altro luogo: dell'esser stata posta qui fu
usa la dimenticanza.

tesi, più o meno diverse secondo il diverso punto di partenza che si tiene nel filosofare, avendo a base la rivelazione. E in questo argomento, come in tutto il corso di questo lavoro, mi sono servito qua e là di così fatte specolazioni del nostro illustre Arcivescovo, perchè da questo lato mi parve che potessero profittare ad esercitare gl'intelletti a quella sapiente polemica e vigorosa dialettica, con che oggi fa mestieri combattere, sia nelle opere scientifiche, sia nell'esercizio del sacro ministero, i molti e sottili sofismi e accorgimenti, onde vengono attaccati con la rivelazione, tutti i dommi che essa ci propone, e la Chiesa cattolica che ne è la depositaria, la conservatrice e la maestra a tutti gli uomini. Lo stesso si dica di tutti gli altri recenti scrittori del genere sopra detto, de' quali mi parve di poter profittare. E qui voglio avvertire, come prima di compilare in brevissimo tempo, in mezzo a molte altre gravi fatiche, specialmente quella del VII volume della *Storia universale delle Missioni Francescane*, questo lavoro, io ne esponessi il concetto a un illustre Maestro dell'inclito Ordine Domenicano, il Padre Tommaso Corsetto, già Professore di Teologia nell'Università di Siena, Revisore della Curia Arcivescovile di Firenze per le opere da mettersi a stampa, e ultimamente Vicario generale della Congregazione di San Marco in detta città; il quale, non che solo approvarlo, mi aggiungeva che tornerebbe opportunissimo: come a lui volli far leggere anticipatamente, non che tutti i tratti, ma l'intera opera a stampa e il manoscritto del D'Acquisto, onde mi sarei giovato, e tutti i passi degli scrittori recenti, che riporto; così gl'inviai tutte le bozze di stampa, fino a oltre metà del lavoro, che parimente mi rimise con lettere di approvazione; quando inaspettatamente la morte in pochi di se lo rapiva nella Villa dei signori Martini in Ronta nel Mugello, assistito da alcuni suoi confratelli e da un Francescano. Ciò fu il sei dello scorso agosto. La sua dipartita mi fu d'immenso dolore, e conservo come una delle più care memorie l'ultima lettera che egli mi scrisse.

Ora, tornando all'argomento, si può qui inoltre dimandare: ma quando e come avverrà questa risurrezione? Gesù Cristo ci ha fatto sapere che sarà preceduta da una catastrofe cosmica, ossia universale, dopo la quale egli apparirà nella pienezza della sua maestà a far solenne giudizio di tutte le nazioni. E cotesta sua apparizione si compirà in un attimo, a guisa del lampo che uscendo dall'oriente splende fino all'occidente: così sarà la venuta del Figliuolo di Dio. In un attimo, dunque, l'umanità sarà traslatata nell'infinito, per aver quivi i buoni in loro premio, e i malvagi le pene che essi stessi vollero prepararsi. E che cosa succederà allora dell'universo? La

rivelazione ci dice, che saranno cieli nuovi e terra nuova per gli eletti, dove essi regneranno beati per tutta l'eternità, cantando le lodi dell'Agnello che ci ebbe redenti. E che vi sarà cotesto rinnovamento finale di tutto l'universo, è attestato inoltre da tutte le memorie religiose de' popoli antichi, e la ragione stessa ne vede la necessità e la convenienza; ma sarebbe temerità fissare il modo determinato con cui si effettuerà; e però su questo, (come ottimamente dice l'illustre professor Conti) *bisogna, con sapiente umiltà, non definire nulla.* (*L'Armonia delle cose*, lib. V, cap. 40; Firenze, 1878.) E al capitolo, da cui sono tratte queste parole ricorra chi vorrà informarsi di questo argomento, in cui troverà, dal lato della specolazione filosofica, tutto quello che sappia desiderare.

Il libro rivelato della futura palingenesi dell'universo è, come si sa, l'Apocalisse; e il nostro Serafico Dottore ce ne ha lasciato un Commento stupendo, non di curiose e vane ricerche, come spesso si è fatto, con nessun profitto scientifico e molto meno spirituale. Il nostro Santo, fedele al suo metodo di non mirare che all'utile vero, vi espone, quanto a noi è dato, que' sublimi misteri con una dottrina così profonda e con sentimenti sì vivi di fede e di amor divino, che a quella lettura ne resti con lui rapito. A questo Commento dunque, pubblicato nel *Supplementum operum omnium Sancti Bonaventurae* (Tridenti 1770), rimettiamo lo studioso; dove inoltre troverà assai note di riscontri dalle altre sue opere, di cui venne con molto senno corredato. Là egli imparerà, quanto è a noi possibile, che cosa sarà la vita beata, l'eterno regno delle creature razionali in Dio, la palingenesi dell'universo. Ne do per saggio il commento al versetto primo del XXI capitolo, che dice: *Et vidi coelum novum et terram novam. Primum enim coelum et prima terra abiit, et mare iam non est.*

«Haec est (dice il Dottor Serafico) visio septima et ultima, de innovatione mundi et gloria Beatorum; et continet duo capita, scilicet vigesimum primum et vigesimum secundum; et dividitur in tres partes. In prima agit de innovatione elementorum; in secunda de nobilitate civitatis Jerusalem et civium supernorum ibi, et ostendit mihi civitatem novam; in tertia de affluentia praemiorum, vigesimo secundo capite in principio. Dicit ergo:

« *Et vidi celum novum* etc. Ita dixi, quod vidi supra correctionem Ecclesiarum in prima visione; revelationem divinorum mysteriorum in secunda; numerum Angelorum tuba canentium in tertia; pugnam draconis, mulieris et familiarium Agni in quarta; septem Angelos effundentes septem phialas irae Dei in quinta; damnationem malorum in sexta.

« Et non solum hoc, verum et in septima et ultima visione vidi (ait Joannes) distincte, aperte et ordinate. Vel *vidi*, idest per divinam revelationem percepi et cognovi, quid? *Coelum novum*, idest aerem innovatum; et *terram novam*, idest innovationem terrae. Haec innovatio elementorum fiet per ignem conflagrationis, qui praecedet faciem Judicis. Psalmus: *Ignis ante ipsum praecedet*. Unde Glossa super illud secundae Petri tertio: *Elementa vero calore solventur*, ait: Elementa quatuor, quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet. Unde autem sit iste ignis maximus, habetur ab Augustino de Civitate Dei vigesimo dicente, quod iste ignis maximus erit conflagratio mundanorum ignium, idest, omnes ignes mundani simul divina virtute congregati; sicut diluvium fuit innundatio omnium aquarum simul congregatarum. Omnes enim materiae ignibiles tunc incendentur. Isaias sexagesimo quinto: *Ecce ego creo coelos novos et terram novam*.

« *Primum enim coelum et prima terra abiit;* idest primus status illorum transibit, vel non remanebit. Unde dicit Glossa super illud secundae Petri tertio: Elementa vero calore solventur, quod cuncta elementa non in tantum consumet, ut non sint; sed duo e toto consumet, scilicet ignem et aquam; duo vero, scilicet aerem et terram, in meliorem restituet faciem. Unde eadem Glossa, super illud in eodem capitulo, novos coelos et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, dicit: Novos, non alios, sed veteres in melius commutandos; scilicet, quia grossitudo auferetur, et substantia atque grata species relinquetur. De aliis duobus, scilicet igne et aqua, nihil tale habemus quod innoventur; sed potius habemus de aqua ibi: *Et mare iam non est*. De igne etiam dicit Glossa et habemus Jeremiae vigesimo quinto: *Perdam lumen lucernae*. Et Apocalypsis supra: *Lux lucernae non lucebit tibi amplius*. Certum est ergo quod aer et terra non transibunt omnino; sed de qua habetur hoc plane ibi: *Et mare iam non est;* de igne Apocalypsis decimo octavo, sicut allegatum.

« Sed quaeritur, quare haec transibunt potius quam alia, et maxime de igne, cum sit maxime activus, et alia magis passiva? Item, quomodo ignis ab igne consumetur, cum ignis ad ignem nulla sit contrarietas? Respondeo, dicendum, quod nullum elementum transibit secundum substantiam; sed omnia secundum quod sunt activa et passiva ad invicem, sic transibunt, ne sit unum principium alterius activum et passivum. Sed quia omnis transmutatio potius datur activis qualitatibus, quam passivis, ad innuendum quod omnis huiusmodi transmutatio elementaris cessabit, ideo dicitur

m in Glossa Bedae, quod ignis et aqua consumentur potius quam . Unde et Augustinus vigesimo De civitate Dei: Elementorum ruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus gruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas litates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutae conveniant, ut scilicet mundus in melius innovatus, apte acodetur hominibus etiam carne in melius innovatis.

« *Primum ergo coelum et prima terra abiit;* idest in primo tu, vel forma, non remanebit, *et mare iam non est,* secundum tum et formam priorem. Unde Augustinus vigesimo *De Civitate i:* Quod autem dicitur; *et mare iam non est,* utrum de mari, de mundo intelligendum sit, nescio; nam novum mare non meni me legisse, nisi quod supra quarto capite tamquam mare reum simile crystallo reperitur.

« Sed quaeritur, cur hic non fit mentio de igne, sicut de aliis mentis? Respondeo, quia ignis minimum habet corruptionis. Unde e praeiudicio dico, quod seipso purgabitur, virtute eius aucta igne uali universalis conflagrationis. Sed quid erit de aqua, cum vitur quod aqua non sit ignibilis, sed per ignem potius evaporais? Dico quod purgatio aquae erit ex consumptione suarum litatum et grossae materiae per ignem conflagrationis. Unde aritudo aquae non remanebit, nec frigiditas; et forte aqua ad tilitatem aquarum evaporabilium reducetur. Unde forte aquae e conflagrationis non ignientur, sed evaporabuntur, ed in melius tabuntur. Hic ergo describitur ad litteram aeris, terrae et aquae ovatio.

« Sed mysticae notatur mundi huius defectuosa contemplatio, *coelum;* laboriosa actio, per *terram;* periculosa fluctuatio, per re. *Abiit,* ergo, *primum coelum,* quia non erit ultra defectus contemplatione, quoniam videbimus eum sicuti est; *et prima ra,* quia non erit ultra labor in actione, unde infra: Dolor non ultra, quia prima abierunt; *mare etiam iam non erit,* quia erit periculum in fluctuatione; unde Psalmus: *Mare vidit et it.* »

E qui metto fine a queste, quali che sieno, mie annotazioni, predo Dio che voglia renderle fruttuose; il quale mi è testimonio non per altro amore che del mio Ordine, e insieme dell'Ordine Predicatori, che tutti i Francescani amano come il proprio, e rattutto per amore alla santa cattolica Chiesa, maestra unica ed llibile di verità, mi determinai alla non leggera fatica.

Una cosa vorrei da coloro a' quali capitasse questo libro in

il corso di questa breve vita.

FINE.

INDICE

L Lettore . . . . Pag. 5

A Scolastica e la Scuola Francescana — Il settimo Centenario di San Francesco. — Giovanni della Rochelle e Gherardo da Prato. — Necessità di far ritorno a'grandi studi della scolastica. — Mirabile Enciclica del sommo pontefice Leone XIII. — San Tommaso e San Bonaventura e gli altri Dottori Scolastici. — Scuola Francescana e sua storia. — Il Renan e il Jourdain. — Giudizio dello Scheeben. — Frate Alessandro d'Ales. — Parole di Augusto Conti. — Patria e studi dell'Ales, e sua Somma Teologica. — Contenuto della Somma. — Breve di Alessandro IV. — Parole del Conti e di monsignor Zeffirino Gonzalez. — Esistenza della *Summa de virtutibus* dello stesso venerabile Dottore, fin qui negata. — Frate Giovanni della Rochelle, e San Bonaventura. — Paragone tra San Bonaventura e Alberto Magno, e giudizi del Conti e dello Scheeben. — Se con Giovanni Duns Scoto cessasse la primitiva scuola Francescana. — Frate Guglielmo Falgar e Matteo d'Acquasparta. — Ingiusta guerra contro Giovanni Scoto. — San Giovanni da Capistrano, San Bernardino da Siena e San Giacomo della Marca. — L'Immacolata Concezione. — Giudizio del Professor Talamo sopra Scoto. — Opere ignorate o volute ignorare. — Giudizio dello Scheben. — Differenze tra Scoto e San Tommaso. — Giudizio del Jourdain sopra il valore speculativo di Scoto. — Come, non ostante la prevalenza di Scoto, restò la primitiva scuola Francescana. — Dottori che ad essa appartennero, e loro scritti. — Necessità di ristorarla. — Il *Tractatus de Anima* di Frate Giovanni della Rochelle e il *Breviloquium super libros Sententiarum* di Frate Gherardo da Prato. — La città di Prato in Toscana. — San Francesco e il suo Ordine in Prato. — Famiglia di Frate Gherardo. — Suoi studi e uffici nell'Ordine. — Frate Pietro Giovanni Olivi. — Due codici del *Breviloquium*. — Valore intrinseco del manoscritto. — Brevi note che lo corredano per renderne il più possibilmente utile la pubblicazione. — Conclusione, e ricordo della grande missione che i due Ordini di San Francesco e di San Domenico vennero ordinati da Dio a compiere uniti a benefizio della Chiesa e della Società. . . . . » 7-72

BREVILOQUIUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM

DI FRATE GHERARDO DA PRATO

INCIPIT BREVILOQUIUM FRATRIS GERARDI DE PRATO . . . . Pag. 7[illegible]

PRIMUS LIBER

CAPUT I. Quid dicatur Deus, et quid sit persona et quot sint Personae Divinae. . . . . » 77
» II. Quod tres personae sunt in divinis, nec plures nec pauciores. . . . . » 78
» III. Quot sint proprietates, sive relationes, sive notiones, personarum, et quid sit proprietas et quae sint appropriata personarum . . . . » ivi
» IV. Quod plures modi significandi et dicendi in Deo sunt, qui tamen veritati divinae non contradicunt . . » 80
» V. De conditionibus, sive proprietatibus divinae essentiae » ivi
» VI. De divina sapientia, et quomodo multipliciter nominetur quamvis una sit in se. . . . . » 82
» VII. Praescentia Dei de quibus est, et quorum sit causa praescitorum, et quomodo non cogit . . . . . . » 83
» VIII. Quid sit divina praedestinatio, et quis eius effectus. » 84
» IX. Quid sit reprobatio Dei, et quid obduratio, et quid meritum obdurationis . . . . » 85
» X. De omnipotentia Dei, et quomodo Deus, cum sit omnipotens, dicatur quaedam non posse. . . . . . » 86
» XI. De voluntate Dei, et quod ipsa, cum sit una, multipliciter dicatur, et quomodo est sufficiens causa, et eius non est causa . . . . » ivi

LIBER SECUNDUS

CAPUT I. Quae sint consideranda circa rerum productionem, et qualis fuerit mundi facies in principio ipsius . . » 88
» II. De dispositione rerum et productione lucis; quae fuit opus primae diei. . . . . » 89
» III. De firmamento; quod fuit opus secundae diei . . » ivi
» IV. De congregatione aquarum et de apparitione aridae; quae fuerunt opus tertiae diei. . . . . » 90
» V. De luminaribus; quae fuerunt opus quartae diei . » 91

Caput VI. De productione avium et piscium; quae fuit opus quintae diei . . . . Pag. 91
» VII. De productione bestiarum et hominis; quae fuit opus sextae diei: et qualis conditus fuit ipse homo . » ivi
» VIII. Quot sunt coeli; et in quibus consistit tota corporalis machina. . . . . » 92
» IX. De Angelis; et primo quid sit angelus . . . . » 94
» X. Quid sit ierarchia, et quot sint ierarchiae, et quid sit ordo Angelorum, et quot sint ordines . . . . » 95
» XI. Quid sit anima, et de tribus differentiis eius; et primo, quid vegetabilis, et quae partes eius. . . . . » 97
» XII. De sensibili adprehensiva et motiva. . . . . . » 98
» XIII. De vi rationali, cognoscitiva, et appetitiva, sive motiva . . . . » 99
» XIV. Quomodo concupiscibilis, irascibilis, voluntas naturalis, voluntas deliberativa, et liberum arbitrium conveniant et differant. . . . . » 100
» XV. Quid sit liberum arbitrium . . . . » ivi
» XVI. Quid sit conscientia, et quantum liget. . . . . » 101
» XVII. Quid sit synderesis, et utrum possit extingui. . » 102
» XVIII. Quomodo creatura repraesentet Creatorem secundum rationem umbrae, vestigii et imaginis, et quibus modis cognoscitur Deus . . . . » 103
» XIX. De peccato, et ruina malorum Angelorum, et origine mali. . . . . » 105
» XX. De tentatione et casu primi hominis . . . . . » 106
» XXI. De differentiis mali et quid sit originale peccatum.» 107
» XXII. Quomodo actuale peccatum committitur, et quando est mortale et quando veniale . . . . » 108
» XXIII. De initio et radice et capitibus actualium peccatorum.» 109
» XXIV. De multiplici divisione et definitione actualium peccatorum . . . . » 110
» XXV. De superbia et vanagloria et filiavus ipsius . . » 112
» XXVI. De invidia et filiabus ipsius . . . . » 113
» XXVII. De ira et filiabus ipsius. . . . . » 114
» XXVIII. De accidia et filiabus ipsius . . . . » ivi
» XXIX. De avaritia et filiabus ipsius . . . . » 116
» XXX. De gula et filiabus ipsius . . . . » 117
» XXXI. De luxuria et filiabus ipsius . . . . » ivi
» XXXII. De malo quod dicitur poena . . . . » 118

LIBER TERTIUS — De incarnatione Filii Dei

Caput I. De sanctificatione Virginis gloriosae. . . . . Pag.
» II. De veritate Incarnationis Filii Dei . . . .
» III. De gratia et sapientia et merito Christi . . . . .
» IV. De morte Christi et quomodo per mortem ipsius a potestate diaboli liberati sumus . . . .
» V. Secundum quam naturam Christus sit caput Ecclesiae et mediator . . . .
» VI. Quid sit gratia et quomodo habeat dividi. : . . .
» VII. Quid sit viruts, et quot sint virtutes, et quare dicantur theologicae, et quare cardinales . . . . . .
» VIII. Quid sit fides et quid articulus, et quot sint articuli
» IX. Quid est spes et quomodo differat a fide . . . .
» X. Quid sit charitas et quae sunt diligenda ex caritate, et quis sit ordo diligendi . . . .
» XI. De prudentia et speciebus ipsius . . . .
» XII. De temperantia et speciebus ipsius . . . .
» XIII. De fortitudine et speciebus ipsius. . . . .
» XIV. De iustitia et speciebus ipsius . . . .
» XV. De donis, quomodo differant a beatitudinibus, fructibus et sacramentis . . . .
» XVI. De dono sapientiae et actu ipsius. . . . .
» XVII. De dono intellectus et actu ipsius . . . .
» XVIII. De dono scientiae et actu ipsius . . . .
» XIX. De dono consilii et actu ipsius. . . . .
» XX. De dono fortitudinis et actu ipsius . . . .
» XXI. De dono pietatis et actu ipsius. . . . .
» XXII. De dono timoris et actu ipsius. . . . .
» XXIII. De septem beatitudinibus, et quomodo perficiunt animam. . . . .

INCIPIT LIBER QUARTUS

Caput I. De sacramentis; quid sit sacramentum, et quot sint sacramenta . . . .
» II. De sacramento Baptismi . . . .
» III. De sacramento Confirmationis . . . .
» IV. De sacramento Eucharistiae . . . .
» V. De sacramento Poenitentiae . . . .
» VI. De sacramento Extremae Unctionis, et quando et quibus debet conferi . . . .
» VII. De sacramento Ordinis, et quot sint Ordines . .
» VIII. De sacramento Matrimonii et de impedimentis eius.

[C]APUT IX. De decem praeceptis, et primo de tribus primae tabulae . . . . Pag. 149
» X. De multiplici merito. . . . . » 152
» XI. De multiplici receptaculo animarum ante diem iudicii.» ivi
» XI. Quam cognitionem habeant animae separatae tam bonae quam malae vel eorum quae fiunt a vivis, vel sui ipsarum ad invicem. . . . . » 154
» XII. De resurrectione futura. . . . . » ivi
» XIII. De igne qui futurus est tempore finalis iudicii. . » 156
» XIV. De finali iudicio et manifestatione conscientiarum et diversitate iudicantium et iudicandorum . . . » 157
» XV. De multiplici praemio iustorum, in quo consistit eorum beatitudo . . . . » 159
» XVI. De poena damnatorum . . . . » 161

NOTE AL LIBRO PRIMO

[C]ose più notabili accennate in questo libro. . . . . » 163

PROLOGO. — Manca il Prologo. — Che cos'era il Prologo. — Quali questioni preliminari trattavano in esso gli Scolastici. — Una notabile questione di San Bonaventura. — Se l'antico proemio sia oggi più bastante. — Importanti quistioni del tempo presente. — Magnifica dimostrazione di Scoto, della necessità di una rivelazione divina, perchè l'uomo conseguisca il suo fine. — I *Quodlibeta*, o *Quaestiones disputatae*, degli scolastici, in ispecie di San Bonaventura, e importanza di esse. — Doppio ordine di cognizioni nell'uomo; cognizioni risguardanti i fenomeni, cognizioni risguardanti la realtà; ordine naturale e ordine soprannaturale. . . » 167-208

[D]IO. — Il Trattato *de Deo* negli Scolastici e nel *Breviloquium* di Frate Gherardo. — Doppia conoscenza di Dio, naturale e soprannaturale. — Il Concilio Vaticano. — In che differisca la conoscenza soprannaturale dalla naturale. — Se questa sia estranea alla Teologia. — Punti trattati dagli Scolastici. — San Bonaventura. — Se la Trinità divina possa con la sola ragione conoscersi. — Differenza tra il conoscere Dio *in creatura*, e conoscerlo *per creaturam*. — L'Ales. — *An sit in naturali potentia cognoscere Deum per creaturam?* — Se quel che la ragione non può dirci, e ci viene dalla rivelazione, possa anche con naturali argomenti dimostrarsi ragionevole? — Profondità degli Scolastici nello svolgimento di queste tesi. — Luogo dove parlare dell'essenza e degli attributi divini, e del come conosciamo Dio, sia naturalmente, sia soprannaturalmente . . . . » 209-215

Dio Uno e Trino. — Cenni che dà nel suo *Breviloquium* il Nostro della Trinità divina. — La conoscenza della Trinità delle persone in Dio, non è affatto possibile alle sole forze dell'umano intendimento. — In che consista la dottrina cattolica circa la Trinità. — Altri schiarimenti di San Bonaventura rispetto all'impossibilità di conoscere la Trinità con la sola umana ragione. — Profondi argomenti co' quali avvalora lo stesso argomento Frate Francesco Mayrone. — Come certi recenti modi di dire relativi alla dottrina cattolica della Trinità, non sieno giusti. — Da qual punto si deve cominciare la scientifica trattazione del mistero della Trinità, e come s'abbia ad intendere la fecondità della vita divina. — Errori su questo punto de'Gnostici e di Durando di San Porziano. — Definizione del Concilio di Toledo del 675. — E del IV Concilio di Laterano, che condannava gli errori dell'abate Gioacchino. — Come gli Scolastici, e specialmente la scuola Francescana, trattassero l'argomento della Trinità, cominciando dall'Ales e da San Bonaventura; dove si tocca della possibilità della generazione in Dio. — Oltre il generare per l'intelletto, si dà in Dio lo spirare, donde procede la terza persona, cioè lo Spirito Santo. — Della verità delle tre persone nell'unità divina. — Con quale carattere vengano contraddistinti nella Scrittura il Verbo divino e lo Spirito Santo. — Bella e sublime dottrina che relativamente allo Spirito Santo, in quanto *est donum per proprietatem, secundum rationem liberalitatis, ab aeterno*, svolse e fece trionfare la Scuola Francescana. — Breve riassunto dilucidativo di tutta la dottrina cattolica circa l'Unità e Trinità divina. . . . . Pag. 217-

Essere di Dio e suoi attributi. — Si torna sopra l'utilità di trattare dell'essenza e degli attributi di Dio dopo l'esposizione della dottrina rivelata sopra la Trinità. — Cenni che dell'essenza e degli attributi divini dà il nostro Frate Gherardo nel suo *Breviloquium*. — Aseità divina. — Che cosa sia. — Definizione del Concilio Vaticano, e solenne condanna di tutte le forme sotto le quali si presenta il panteismo. — Modi di considerare l'essenza e la natura divina. — Che cosa sia l'attributo. — Attributi negativi e positivi communicabili e non communicabili, attivi e passivi. — Delle distinzioni che possono ammettersi e di quelle che non possono ammettersi nella natura divina. — Celebre disputa fra gli Scotisti e i Tomisti circa la distinzione, detta dai primi *formale*, dai secondi *virtuale;* questione che in San Tommaso e in Scoto dice la stessa cosa in diverse parole. — Degli attributi di Dio affermativi. — Unità, verità,

bontà. — Profonda metafisica dell'Ales. — Della bellezza divina, e perchè sia oggi da non pochi Teologi trascurato questo argomento. — San Bonaventura e l'Ales. — Attributi risguardanti l'essenza divina. — Attributi risguardanti la vita divina. — Meriti dell'Ales, di San Tommaso e di San Bonaventura in questo importantissimo argomento dell'essenza e degli attributi divini. — Questione *de essentialitate Dei,* svolta dall'Ales. — *De Deo, quatenus est in omnibus rebus,* trattata da San Bonaventura. — Concordanza dell'Ales, di San Tommaso e di San Bonaventura nello spiegare con profonda filosofia, *quomodo Deus sit in omnibus rebus,* e inferiorità della spiegazione che volle darne Duns Scoto. — Della conoscenza divina. — Della divina volontà. — Ampie e profonde teorie di San Bonaventura e dell'Ales. — San Tommaso nella Scuola Domenicana, e San Bonaventura nella Francescana. — Breve riassunto della teoria cattolica circa l'essenza e gli attributi divini, e logica connessione dei medesimi . . . . Pag. 257-310

NOTE AL LIBRO SECONDO

[C]ose più notabili in questo libro accennate . . . . . . » 311

[L]A CREAZIONE. — Il secondo libro del *Breviloquium* di Frate Gherardo. — La seconda parte della Somma di Frate Alessandro d'Ales, e questioni in essa trattate. — Domma fondamentale della creazione, e che cosa sia la creazione secondo il Concilio Vaticano. — La dottrina della creazione nelle Scritture divine. — Se l'umana ragione possa da per sè intendere la possibilità della creazione. — Sentenza dell'Ales. — E di Frate Guglielmo Worrilong. — Se la creazione sia stata conosciuta dai Pagani e dottrina di San Bonaventura. — Quel che è di fede e quel che è disputabile circa il fatto della creazione. — Se sia possibile la creazione *ab aeterno.* — San Tommaso. — San Bonaventura. — Opinioni del professor Augusto Conti e del professor Talamo, e argomentazione di monsignor Benedetto D'Acquisto. — Quale sia stata l'opinione di Scoto — Come il mondo ritragga dall'increata ed infinita sapienza divina. — Come la Scuola Francescana informata allo spirito del santo fondatore dell'Ordine, ravvivasse l'intelligenza spirituale della natura, dell'arcane sue bellezze e delle simboliche sue significazioni. — Del misticismo della Scuola Francescana. — Del simbolismo. — Bella e dotta trattazione dell'illustre monsignor Landriot. » 313-341

GLI ANGELI. — Il Teologo nello studio della creazione. — Gli Angeli, buoni e cattivi. — Alessandro d'Ales, San Tommaso e San Bonaventura. — Questioni fondamentali rispetto al mondo angelico, svolte da San Bonaventura. — Cioè, della possibilità degli Angeli — Se la creazione dovesse comporsi di esseri spirituali, materiali e misti. — Se l'Angelo e l'anima umana differiscono di specie. — Come e in che cosa differiscano. — Importanza di tali questioni — Che cosa è l'Angelo, e che cosa l'anima umana? — Altre profonde quistioni trattate da San Bonaventura. — Che sia da dire della diversità di parere tra il nostro Santo dottore e San Tommaso nel determinare la differenza personale specifica degli Angeli. — La rivelazione ci attesta esplicitamente l'esistenza degli Angeli, a cui concordano le antiche tradizioni. — Se si possa dimostrare con la sola ragione la loro esistenza? — È ugualmente di fede che essi furono creati. — Questione tra gli Scotisti e i Tomisti circa il modo con cui si svolge la vita degli Angeli. — In qual modo gli Angeli intendano. — Come la loro conoscenza si distingua dalla divina e dalla umana. — Numero prodigioso di Angeli, che ci fa conoscere la rivelazione. — Bellezza ed importanza della dottrina teologica sopra gli Angeli. — Compendiosa notizia sopra gli Angeli di monsignor d'Acquisto . . . . Pag. 343-

L'UNIVERSO VISIBILE E L'UOMO. — Come ci sia nota l'esistenza dell'universo visibile. — Quel che in esso avvenne per creazione divina, e opposizione delle teorie Darwiniane alla rivelazione divina. — Importantissime questioni trattate dall'Ales e da San Bonaventura. — Il *Genesi* di Mosè che cosa sia. — La Fisica, l'Astronomia e la Teologia. — Gli Scolastici. — Se l'architettura dell'universo siasi compiuta successivamente o istantaneamente per l'azione divina. — Bella esposizione di San Bonaventura. — Che cosa fossero i sei giorni di Mosè. — L'uomo, e la Filosofia e la Teologia nello studiarlo. — L'uomo, imagine e somiglianza di Dio. — In che consistano questa imagine e questa somiglianza. — Dimostrazione di San Bonaventura. — In qual modo anche tutte le altre cose siano una certa rappresentanza di Dio; dove con la dottrina dello stesso Santo Dottore si tocca del come della creazione, per la quale le cose ricevono la detta rappresentanza. — Descrizione dell'uomo fatta dal Genesi. — Rapporti dell'anima col corpo. — Immediata animazione fatta da Dio del corpo dell'uomo, che esclude la sua discendenza da qualsiasi specie di animali. — Bella ed importante questione dell'Ales: *De dignitate corporis humani* —

L'anima essenzialmente distinta dal principio animatore degli animali. — Essa ha una vita sua propria, affatto indipendente dal corpo e da qualunque materia corporale. — Ed è nell'uomo il principio della vita, e la forma sostanziale per cui egli si fa persona in una sola natura. — Errori di Platone e del Günther. — Alessandro d'Ales e Giovanni della Rochelle, e speciali loro lavori relativi all'anima — Giudizio datone dal Luguet. — Famosa questione, puramente filosofica, tra Francescani e Domenicani circa l'unione dell'anima col corpo. — Il Concilio di Vienna, e giudizio dello Scheeben. — La creazione della donna. — Unità della specie umana. — Naturale costituzione dell'uomo. — Vita animale. — Vita razionale. — Ragione inferiore e ragione superiore. — Dottrina di San Bonaventura. — In qual modo s'inizii nell'uomo la conoscenza naturale di Dio. — Gherardo da Prato. — Giovanni della Rochelle. — L'Ales. — San Bonaventura. — Se dopo il peccato sia rimasta nell'uomo la naturale costituzione del suo essere. — Errori del Protestantismo. — Dottrina cattolica. — Si conferma la dottrina esposta circa il modo con cui s'inizia nell'anima la naturale conoscenza di Dio, dalla strettissima attinenza che ha con la naturale religiosità dell'uomo. — La volontà umana e la sua libertà. — Importantissime questioni di San Bonaventura . . . . Pag. 369-417

TATO ORIGINARIO DELL'UOMO E SUA CADUTA. — Come l'uomo venne originariamente elevato ad uno stato soprannaturale. — Che cosa significhino la parola *naturale* e la parola *soprannaturale*, e in quanti modi si possano e si debbano intendere. — Vera essenza del soprannaturale. — Questioni intorno all'originario stato dell'uomo, ed erronee dottrine condannate dalla Chiesa, compendiate dal nostro Recolletto del Belgio, Padre Girolamo Van Rooy. — Se l'uomo venisse creato in *naturalibus*, e dipoi elevato a stato soprannaturale; oppure fosse da Dio creato immediatamente *in gratia?* Opinioni dell'Ales, di San Bonaventura e di San Tommaso. — Questione circa la possibilità d'uno stato di *natura pura*. — Come importi di giudicarne specialmente dall'ultimo fine dell'uomo. — In che consista quest'ultimo fine. — Sentenze diverse, e conciliazione di quelle di San Tommaso e di San Bonaventura. — Quel che a noi sembri della questione. — Necessità di conoscere che cosa sia la grazia per intendere l'originale giustizia dell'uomo e la sua caduta, e meriti dell'Ales anche in questo argomento. — Che cosa sia la grazia, e che cosa fu in Adamo? Importantissime

questioni trattate dall'Ales e da San Bonaventura. — Stato dell'uomo nell'originale giustizia, di cui l'aveva Iddio fornito. — Sua funesta caduta, preceduta da quella degli Angeli. — L'Ales. — Dottrina cattolica intorno a questa caduta, ossia al peccato originale. — Ordine tenuto e questioni trattate dall'Ales e da San Bonaventura in questo argomento. — In che debba dirsi che consista l'essenza del peccato originale. — Varie sentenze. — Concordanza di San Tommaso di San Bonaventura e di Scoto. — Come il peccato di Adamo si propaghi nella sua discendenza. — Profonda dottrina dell'Ales e di San Bonaventura. — Altre questioni relative a questo argomento. — Profonda specolazione di monsignor D'Acquisto sopra l'uomo e il peccato originale, in cui ne svolge ampiamente tutto l'argomento . . . Pag. 419-5

NOTE AL LIBRO TERZO

Cose più notevoli contenute in questo terzo libro . . . . . » 5

L'Incarnazione. — Il primo capitolo del terzo libro del *Breviloquium* di Frate Gherardo. — La Vergine, ossia la donna promessa nell'Eden. — Il mistero dell'immacolato Concepimento di Maria, e la ragione. — Altro è il mistero, altro il modo di spiegarlo. — La dottrina dei dottori della Scolastica su questo punto, compresi l'Ales, San Tommaso e San Bonaventura. — Frate Giovanni Duns Scoto, e la solenne definizione della Chiesa. — Documento storico in Frate Niccolò De Orbellis e in Frate Guglielmo Worrilong rispetto all'argomento della Concezione della Vergine. — Da cui si ha, che l'Ales, in opposto a quello che aveva insegnato nella Somma, negli ultimi anni di sua vita scrisse un Trattato in difesa dell'Immacolato Concepimento della Madre di Dio, e che Scoto se ne giovò, facendone merito al celebre suo confratello. — L'Incarnazione. — Se si sarebbe verificato, eziandio che l'uomo non avesse peccato. — L'Ales. — San Bonaventura. — San Tommaso. — La Scuola Domenicana. — La Scuola di Scoto. — Come venisse modificato il concetto di Scoto dal Suarez che vi aderiva. — Esposizione della dottrina di Scoto fatta dal nostro Mastrio, con aggiunte del sacerdote genovese Pietro Rossi. — La solenne promessa dell'Incarnazione. — Opinione del celebre nostro Frate Ruggero Bacone rispetto a questo avvenimento. — Il fatto dell'incarnazione. — Stolta guerra della ragione orgogliosa contro

di esso — Se ne mostra ottimamente la possibilità, e la dimostrarono apoditticamente gli Scolastici; primo di tutti l'Ales. — E del pari la convenienza, specialmente dopo che per il peccato l'opera di Dio venne guastata. — Miseria d'intelletto di chi non vede la sublimità e la bellezza di questo mistero . . . . Pag. 511-570

L'Uomo-Dio ossia Gesù Cristo. — Altri capitoli del terzo libro del *Breviloquium* di Frate Gherardo, risguardanti Gesù Cristo. — La Cristologia dell'Ales. — Della natura umana, che Cristo assunse nel seno della Vergine. — Dei doni de' quali fu ripieno in quanto uomo. — Questioni e soluzioni dell'Ales rispetto alla grazia che fu in Gesù Cristo. — L'anima di Gesù Cristo. — Della scienza che Gesù Cristo ebbe in quanto uomo. — Della sua scienza sperimentale. — L'Ales e San Bonaventura. — Come Cristo ci redense e ci ricondusse a Dio. — Compendiosa notizia di tutto il mistero dell'Incarnazione per il nostro monsignor Benedetto d'Acquisto . . . . » 571-615

La Grazia in Gesù Cristo e per Gesù Cristo. — Belle parole di San Bonaventura sopra la grazia e il merito di Gesù Cristo. — Compendio che fece di questa dottrina il nostro Frate Gherardo. — Come la Vergine partecipò prima di tutti, e in modo tutto speciale, della grazia di lui. — Dottrina cattolica intorno alla grazia, compendiata dal nostro Padre Van Rooy. — Profonda analisi sopra la natura della grazia e le sue specie del nostro Monsignor D'Acquisto. — Del fine della grazia. — Dottrina dell'Ales, e suo merito speciale eziandio in questo argomento; seguito dipoi da San Bonaventura e da San Tommaso. — Come la grazia sia gratuita. — Errori del Giansenismo. — Costitutivi della grazia. — Loro natura. — L'amore teologico. — La Scuola Francescana. — Se e come gli atti naturalmente morali concorrano a preparar l'uomo all'unione con Dio. — Unione della virtù divina con l'umana: in che consista. — Sentenza di Pietro Lombardo. — Dottrina di San Bonaventura, seguita da parecchi della Scuola Domenicana. — Che cosa produce la grazia nell'anima? — Le virtù acquisite. — Che cos'è la virtù soprannaturale? — Sentenza di San Bonaventura. — Come non si possa e non si debba confondere con le naturali disposizioni alla pietà. — Il Concilio di Trento, e costante dottrina della Chiesa. — Dei rapporti che le virtù infuse hanno col loro principio, col soggetto in cui vengono infuse, e co' propri prodotti. — Dottrina di San Bonaventura rispetto al principio. — Sentenza di Pietro Lombardo, spiegata da Scoto. — Delle virtù infuse, chiamate teologali. — Trattazione fattane dall'Ales e da San Bonaventura. —

Se ne danno alcuni saggi dal secondo, relativi alla fede, ritornando su l'importantissimo argomento della rivelazione e della ragione e delle loro attinenze. — Si accennano alcuni altri punti e si conchiude l'argomento, dando un'idea dell'ordine soprannaturale, fine supremo della creazione. Pag. 617-6

GESÙ CRISTO E LA SUA CHIESA. — Risultato visibile dell'incarnazione di Gesù Cristo su questa terra. — La Chiesa e le sue parti. — Come ne trattarono gli Scolastici. — Cenni di Frate Gherardo corrispondenti alla trattazione fattane dall'Ales e da San Bonaventura. — Trattazione dell'Ales. — Cioè, per quale ragione o proprietà Cristo sia detto capo della sua Chiesa. — Di chi in essa egli sia capo. — Gli uomini. — Gli Angeli. — Adamo. — Le anime. — I corpi. — Come le membra della Chiesa sieno unite al loro capo Gesù Cristo, ed egli influisca in esse. — Quando principiò la Chiesa. — Fin qui l'Ales. — Seguita San Bonaventura. — Lutero e gli altri novatori del XVI secolo. — In che specialmente consistè la funesta loro impresa. — Esposizione storico dommatica del nostro celebre Alfonso De Castro. — L'Ordine Francescano nato difensore delle prerogative della Romana Chiesa e del supremo suo capo, il Sommo Pontefice, Vicario di Gesù Cristo. — Quel che sotto questo rispetto ha fatto infino ad oggi. — Nomi degni di speciale ricordanza, tra'quali Frate Pietro Giovanni Olivi e Frate Ruggero Bacone. — San Bonaventura rispetto al primato di Pietro, da Cristo costituito capo visibile di tutta la sua Chiesa. — E rispetto ai suoi successori. — E all'infallibilità dell'uno e degli altri. — Bella e commovente apostrofe del Serafico Dottore. — Instituzione fatta da Cristo di questo capo e delle sue prerogative. — Questione dell'Ales relativa alla durazione e al fine della Chiesa, e rinnovamento d'una vecchia eresia. — Breve sunto di tutta la dottrina dommatica risguardante la Chiesa fatto dal nostro Monsignor Benedetto d'Acquisto . . . . » 679-71

NOTE AL LIBRO QUARTO

Cose più notabili in questo libro accennate. . . . . » 71

I SACRAMENTI. — Argomento del quarto libro delle Sentenze negli Scolastici. — La grazia di Gesù Cristo e i segni sensibili della sua presenza ed operazione; ossia i Sacramenti. Come Gesù Cristo mostrasse in sè stesso tutti i nostri spi-

rituali bisogni, e manifestasse il modo con cui vi provvederebbe. — Definizione del Sacramento data dal nostro Frate Gherardo. — Quarta parte della Somma dell'Ales, sventuratamente incompleta. — Quel che contiene, e com' egli avesse disposta e in parte conducesse a fine la trattazione de' Sacramenti. — Importanza del lavoro. — San Bonaventura. — Prologo al suo commento al quarto libro delle Sentenze. — La sesta parte del *Breviloquium*. — Definizione del Sacramento. — Se ne dà la spiegazione. — Che cosa fece Gesù Cristo nell'istituire i Sacramenti? — Relazioni de' Sacramenti con gli spirituali bisogni dell' uomo, spiegate da Monsignor Benedetto d'Acquisto. — Si accenna il rimanente della trattazione dell'Ales e di San Bonaventura. — Il Battesimo e l'Eucaristia. — Come lo sviluppo e l'allargamento degli altri studi, possa servire a conciliare riverenza e affetto al domma. — È però necessità ne' maestri d'un'ampia erudizione anche da questo lato . . . . Pag. 717-763

VITA FUTURA E L' UNIVERSALE RISURREZIONE DE' CORPI. — Il fine supremo di Dio nella creazione, e le intelligenze. — Come cominci in terra e si compia in cielo. — La sola Teologia ce ne dà il pieno conoscimento. — Belle parole di San Bonaventura. — Come molto sapientemente gli Scolastici accennassero fin dal principio del primo libro delle Sentenze quale ne sarebbe la finale conclusione. — Si mostra con San Bonaventura. — La vita futura e i vari luoghi ove le anime sono quivi ricevute. — Cenni di questo argomento nel nostro Frate Gherardo. — Trattazione che ne San Bonaventura. — Si tocca specialmente del Purgatorio. — De' suffragi. — E della potestà della Chiesa rispetto le Indulgenze. — L'inferno. — Il cielo e la gloria delle anime. — La glorificazione dei corpi. — Futura risurrezione universale. — Dottrina cattolica intorno a questo domma compendiata dal Catechismo Romano. — Importanza di questo argomento. — Come si connetta col fatto della risurrezione di Gesù Cristo. — Come questo solo fatto contenga la certezza che ce ne dà la fede. — La risurrezione dei corpi e la creazione. — Esposizione del fatto della risurrezione di Gesù Cristo. — Come ne trattarono gli Scolastici. — L' Ales, e sue importantissime questioni relative alla risurrezione, all'ascensione e alla trasfigurazione di Gesù Cristo. — Si torna all'universale risurrezione dei corpi, seguendo San Bonaventura. — Si dimostra anche con la ragione che dovrà verificarsi. — Se sarà naturale, o miracolosa; dove esponendo la dottrina dello stesso Santo Dottore si accenna ad alcune

teorie moderne, le quali non sono altro che riproduzioni di vecchi errori. — Profondissima e bellissima dottrina di San Bonaventura nello spiegare come i nostri corpi riacquisteranno la loro perfetta identità. — Se e come possa spiegarsi che il corpo nostro da animale si tramuterà in spirituale. — Spiegazione tentata dal nostro Monsignor D'Acquisto. — Avvertenza. — La Palingenesi. — Bel capitolo dell'illustre professor Conti su la finalità dell'universo. — L'Apocalisse commentata dal Dottor Serafico. — Conclusione di questo nostro lavoro, e preghiera . . Pag. 76

Con approvazione dell'Autorità Ecclesiastica.

Prezzo del presente Volume L. 1

OMAGGIO STORICO

Istoria memorabile del principio dell'eresia di Genevra [
Suor Giovanna di Jussie Monaca Francescana. Testo i
liano pubblicato per la prima volta dal Padre Marcelli
DA CIVEZZA Minore Osservante, con una sua Prefazio
Prato, per Ranieri Guasti, Editore-libraio. 1882. Un v
lume in 8 di pag. XXXII-208. L. 3.

OMAGGIO FILOSOFICO

La *Summa de Anima* di Frate Giovanni della Rochelle d
l'ordine de'Minori, pubblicata per la prima volta e co
data di alcuni studi dal P. Teofilo DOMENICHELLI M. O. s
la direzione del P. Marcellino da Civezza. Prato. Tip. G
chetti, Figlio e C. 1882. Un vol. in 8 di pag. 560 L. 8.